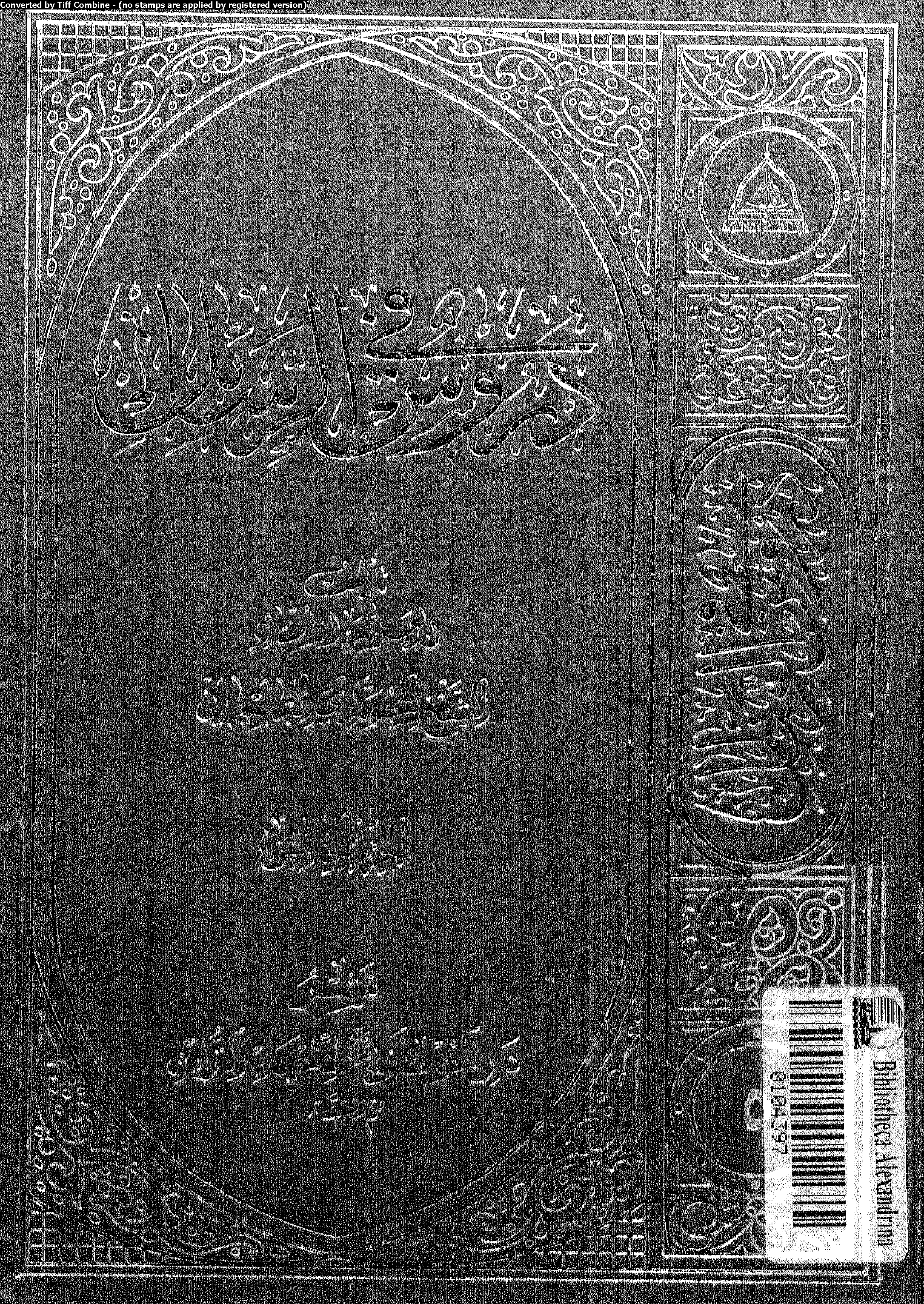
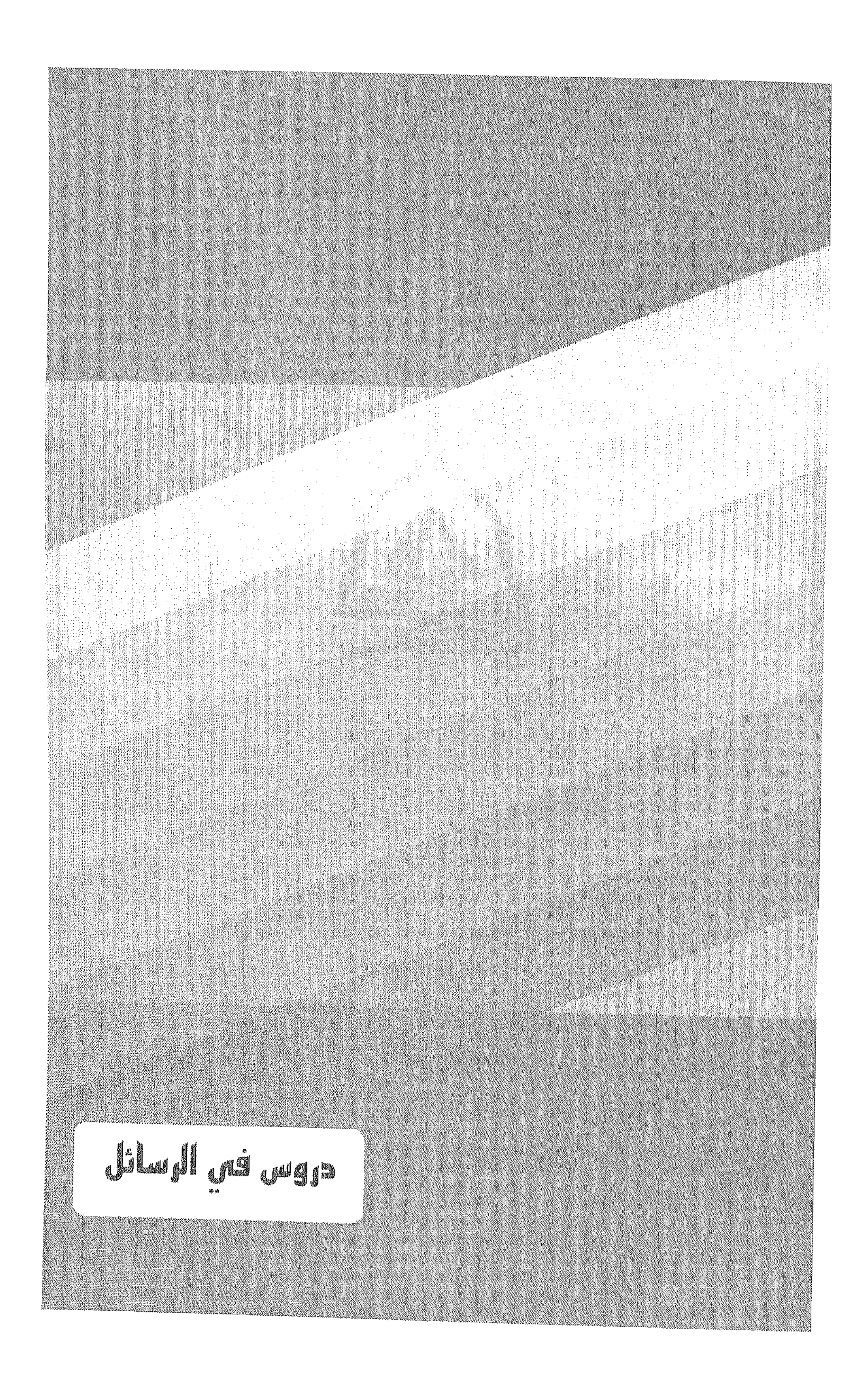
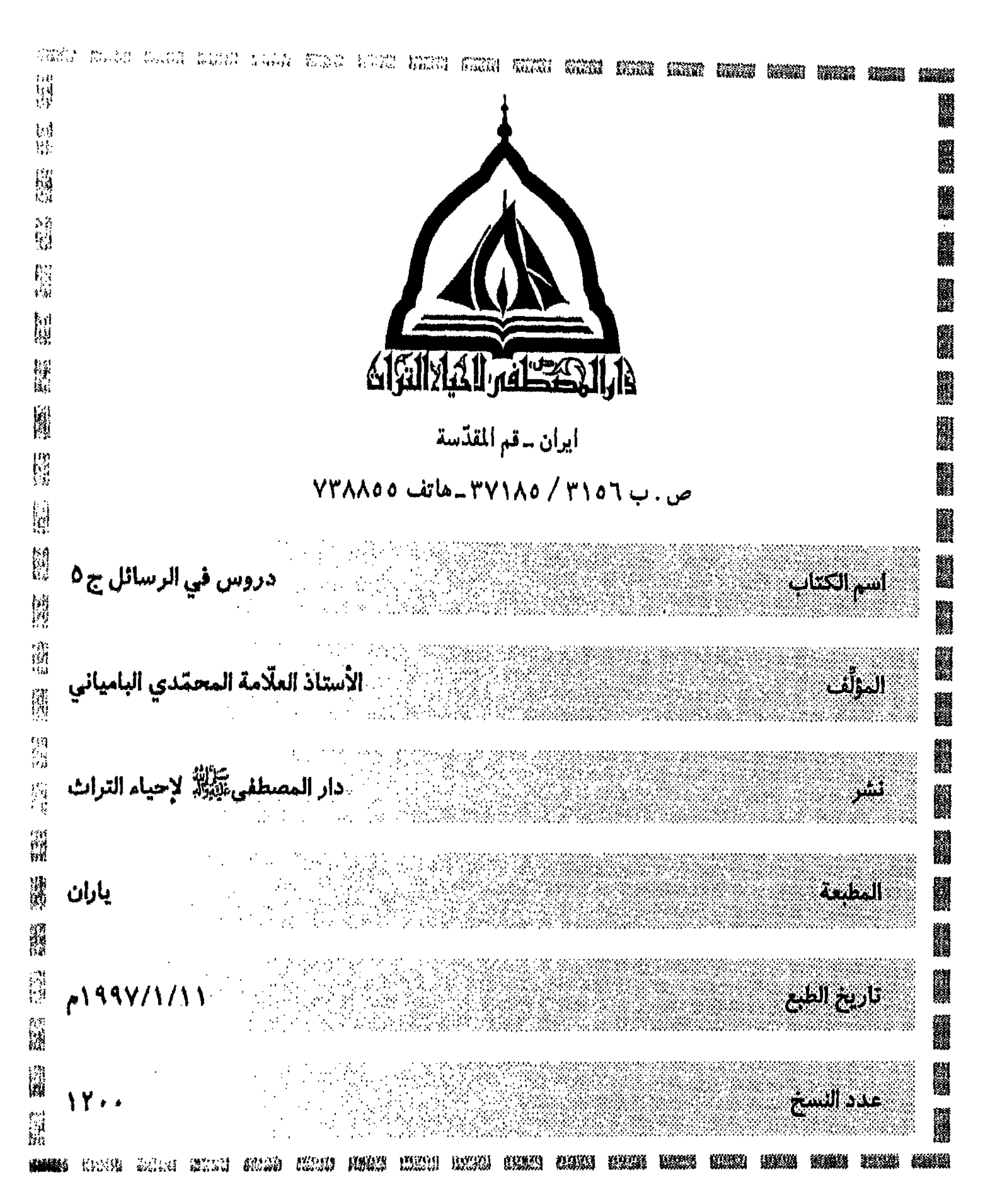








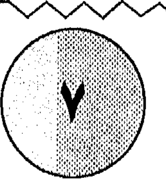

دروس في الرسائل



ايران ـ قم المقدّسة

ص. ب ٣١٥٦ / ٣٧١٨٥ ـ هاتف ٧٣٨٨٥٥

اسم الكتاب	دروس في الرسائل ج ٥
المؤلّف	الأستاذ العلّامة المحمّدي البامياني
نشر	دار المصطفى ﷺ لإحياء التراث
المطبعة	ياران
تاريخ الطبع	١٩٩٧/١/١١م
عدد النسخ	١٢٠٠



دروس في الرسائل

تأليف

العلّامة الأُستاذ
الشيخ المحمّدي الباميانى

الجزء الخامس

نشر
دار المصطفى صلّى الله عليه وآله لإحياء التراث
قم المقدّسة




بسم الله الرحمن الرحيم



الأمر الثالث

إنّ المتيقّنَ السابقَ إذا كان ممّا يستقلّ به العقل، كـحرمة الظـلم وقـبح التكـليف بمـا

(الأمر الثالث)

وقبل الخوض في البحث تفصيلاً عن هذا الأمر ـ الثالث ـ لابدّ من تحرير محلّ الكلام فيه، فنقول:

إنّ المتيقّن السابق الثابت أوّلاً علىٰ أقسام، فإنّه قد يكون من مقولة الموضوع، وقد يكون من مقولة الحكم، وعلىٰ الثاني قد يكون عقليّاً وقد يكون شرعيّاً، وعلىٰ الثاني قد يكون الحكم الشرعي تابعاً للحكم العقلي ومستنداً إليه، وقد لايكون كذلك.

ومحلّ الكلام من هذه الأقسام هو القسمان منها، أي: الحكم العقلي والحكم الشرعي التابع له المتحد معه موضوعاً، إذ لا إشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا كان المتيقّن السابق من مقولة الموضوع ومن الحكم الشرعي غير المستند إلىٰ الحكم العقلي.

ثمّ الكلام فيما هو محلّ الكلام من القسمين قد يقع الكلام في جريان الاستصحاب في نفس الحكم العقلي والحكم الشرعي التابع له وقد يقع في إجراءي الاستصحاب في موضوعهما، فلا بدّ من البحث في مقامات أربع:

الأوّل: في إمكان جريان الاستصحاب في نفس الحكم العقلي، كحرمة الظلم العقليّة، بمعنىٰ إلزام العقل بتركه وتقبيح ارتكابه مع قطع النظر عن حكم الشرع به.

الثاني: في إمكان جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند إلىٰ الحكم العقلي المستكشف بقاعدة التطابق.

الثالث: في إمكان الاستصحاب في موضوع الحكم العقلي فيما علم به سابقاً وشكّ في بقائه ليترتّب عليه الحكم العقلي.

الرابع: في إمكان جريانه في الموضوع ليترتّب عليه الحكم الشرعي المشارك للحكم العقلي في الموضوع بالفرض، كما في بحر الفوائد مع تصرّف منّا.

وقد أشار المصنّف‌ﷺ إلىٰ المقام الأوّل بقوله:

(إنّ المتيقّن السابقَ إذا كان ممّا يستقلّ به العقل، كحرمة الظـلم وقـبح التكـليف بمـا

لا يطاق و نحوهما من المحسّنات والمقبّحات العقليّة، فلا يجوز استصحابُه، لأنّ الاستصحاب إبقاء ما كان، والحكم العقلي موضوعه معلوم تفصيلاً للعقل الحاكم به.

فإنْ أدرك العقل بقاء الموضوع في الآن الثاني حكم به حكماً قطعيّاً كما حكم أوّلاً، وإنْ أدرك ارتفاعه قطع بارتفاع ذلك الحكم.

لا يطاق ونحوهما من المحسّنات والمقبّحات العقليّة، فلا يجوز استصحابهُ).

وجه عدم جريان الاستصحاب فيالحكم العقلي يتّضح بعد ذكر مقدّمة، وهي: بيان الفرق بين حكم العقل و الشرع.

وحاصل الفرق أنّ الموضوع في حكم العقل هو نفس مناط الحكم وعلّته، بخلاف الموضوع في حكم الشرع حيث لايكون نفس المناط والعلّة، إذ لايجب علىٰ الشارع أنْ يجعل موضوع حكمه في لسان الدليل عين ماهو مناط الحكم وعلّته.

فحينئذ يمكن أنْ يكون الموضوع شيئاً والمناط شيئاً آخر، وذلك كحكم الشارع بحرمة الخمر حيث يكون المناط فيه هو الإسكار، والموضوع هو الخمر، فقد علم من هذا الفرق أنّ الموجود في حكم العقل والقضيّة العقليّة هو أمران: (أحدهما) الحكم، و(الآخر) الموضوع المتحد مع المناط. وفي حكم الشرع والقضيّة الشرعيّة ثلاثة اُمور:

(الأوّل): هو الحكم. (والثاني): هو الموضوع. (والثالث): هو المناط.

إذا عرفت هذه المقدّمة يتّضح لك وجه عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي وجريانه في الحكم الشرعي:

أمّا الأوّل؛ فلانتفاء الشكّ في البقاء في حكم العقل، مع أنّ الشكّ في البقاء يكون من أركان الاستصحاب وهو لايتصوّر في الحكم العقلي، لما عرفت من أنّ الموضوع في حكم العقل هو علّة ذلك الحكم المحمول.

(فإنْ أدرك العقل بقاء الموضوع في الآن الثاني حكم به حكماً قطعيّاً كما حكم أوّلاً، وإنْ أدرك ارتفاعه) حكم بارتفاع ذلك الحكم بطريق القطع فلا يتصوّر الشكّ فيه، ومع عدم الشكّ كيف يتصوّر الاستصحاب ...؟.

وبعبارة اُخرىٰ: إنّ الحاكم بشيء لايحكم به إلّا بعد إحراز جميع ما له دخل في حكمه بذلك الشيء، فإنْ وجده في الزمان الثاني يحكم به، كما حكم في الزمان الأوّل وإلّا فلا

ولو ثبت مثله بدليل لكان حكماً جديداً حادثاً في موضوع جديد.

وأمّا الشكُّ في بقاء الموضوع، فإنْ كان لاشتباه خارجي، كالشكّ في بـقاء الإضرار في السمّ الذي حكم العقلُ بقبح شربه، فذلك خارجٌ عمّا نحن فيه، وسيأتي الكلام فـيه، وإنْ

يحكم به أصلاً.

وأمّا الثاني ـ وهو جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي ـ فلإمكان الشكّ فيه مع بقاء موضوعه المأخوذ في الدليل، كالشكّ في حرمة الخمر بعد زوال السكر لاحتمال مدخليّته فيها فيستصحب الحرمة.

(ولو ثبت مثله بدليل لكان حكماً جديداً حادثاً في موضوع جديد)، بأنْ يـفرض مـثلاً حكم العقل بقبح الكذب لكونه ضاراً، ثمّ لو صار الكذب غير ضار يحكم العـقل أيـضاً بقبحه، وهذا الحكم الثاني ليس من جهة استصحاب حكم العقل الأوّل، بـل هـو حكـم جديد في موضوع جديد. هذا تمام الكلام في عـدم جـريان الاسـتصحاب فـي الحكـم العقلي بمعنىٰ الإدراك؛ لأنّ العقل لايشكّ في إدراكه، فإنّه في الزمان الثاني لايخلو عن أحد احتمالين؛ إمّا يدرك ما أدركه أولاً أو لايدرك.

وأمّا عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي بمعنىٰ الإنشاء فأوضح من الشمس، إذ لايعقل شكّ المنشىء في إنشائه عقلاًكان أو شرعاً؛ لأنّ المنشِئ بعد إنشائه في الزمان الأوّل في الزمان الثاني لايخلو عن أحد احتمالين: إمّا أنْ يُنشئ ما أنشأه أوّلاً، أو لاينشئه، ولايعقل الشكّ في بقاء ما أنشأه أوّلاً، كي يستصحب، كما في بحر الفوائد، مع تـصرّف وتلخيص منّا.

(وأمّا الشكُّ في بقاء الموضوع، فإنْ كان لاشتباه خارجي، كالشكّ في بـقاء الإضرار في السمّ الذي حكم العقلُ بقبح شربه، فذلك خارجٌ عمّا نحن فيه)، أي: اسـتصحاب الحكـم العقلي؛ لأنّ مانحن فيه هو إمكان إجراء الاستصحاب في الحكم العقلي.

وحاصل الكلام علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، هو أنّ الشكّ في بـقاء الحكـم العقلي يتصوّر علىٰ أربعة أقسام:

أحدها: الشكّ فيه مع العلم ببقاء موضوعه.

ثانيها: الشكّ فيه مع العلم بارتفاع موضوعه، وقد عرفت عدم إمكانهما.

كان لعدم تعيين الموضوع تفصيلاً واحتمال مدخليّة موجود مرتفع أو معدوم حادث في موضوعيّة الموضوع، فهٰذا غيرُ متصوّر في المستقلّات العقليّة، لأنّ العقلَ لا يستقلُّ بالحكم إلّا بعد إحراز الموضوع ومعرفته تفصيلاً.

ثالثها: الشكّ فيه للشكّ في بقاء موضوعه من جهة الاشتباه الخارجي، وهذا ما (سيأتي الكلام فيه) في قوله: (وأمّا موضوعه ...إلىٰ آخره).

رابعها: الشكّ فيه للشكّ في بقاء موضوعه من جهة عدم تعيّنه من أصله، وقد أشار إليه بقوله:

(وإنْ كان لعدم تعيين الموضوع تفصيلاً واحتمال مدخليّة موجود مرتفع أو معدوم حادث في موضوعيّة الموضوع)؛ وذلك كحكم العقل بالتخيير في دوران الأمر بين المحذورين، حيث لايعلم المكلّف بأنّ التخيير ابتدائي، فلا يجوز له العدول عمّا اختاره أوّلاً، أو استمراري، فيجوز له العدول عمّا اختاره أوّلاً، و منشأ الشكّ فيه هو عدم تعيّن الموضوع.

إذ يحتمل أنْ يكون موضوع التخيير مجرّد دوران الأمر بين المحذورين، فيكون التخيير حينئذ استمرارياً، ويحتمل مدخليّة وجود شيء في الموضوع، بأنْ يكون موضوع التخيير دوران الأمر بين المحذورين للمتحيّر في أوّل الأمر، فيكون التخيير حينئذ ابتدائياً، إذ بمجرّد الأخذ بالوجوب أو الحرمة يرتفع موضوع التخيير، ويحتمل مدخليّة عدم شيء في الموضوع، بأنْ يكون الموضوع دوران الأمر بين المحذورين مع عدم الأخذ بأحد الحكمين، فيكون التخيير ابتدائياً أيضاً، إذ بعد الأخذ بأحدهما يرتفع الموضوع.

إلّا أنّ الشكّ في بقاء الحكم العقلي من جهة الشكّ في موضوعه لعدم تعيّنه (غيرُ متصوّر في المستقلّات العقليّة، لأنّ العقلَ لايستقلُّ بالحكم إلّا بعد إحراز الموضوع ومعرفته تفصيلاً).

ففي المثال المذكور؛ إمّا يحكم العقل بالتخيير الابتدائي أو الاستمراري بطريق القطع؛ وذلك فإنّ حكم العقل بالتخيير الابتدائي مبنيّ علىٰ حكمه بقبح المخالفة العمليّة التدريجيّة، وحكمه بالتخيير الاستمراري مبنيّ علىٰ حكمه بعدم المخالفة العمليّة التدريجيّة مع الالتزام في كلّ واقعة بأحد الاحتمالين، وعلىٰ التقديرين لاشكّ في حكم العقل؛ لأنّ العقل؛ إمّا يستقلّ بقبح المخالفة المذكورة أو بعدم قبحها.

لأنّ القضايا العقليّة إمّا ضروريّةٌ لا يحتاج العقلُ في حكمه إلىٰ أزيد من تصوّر الموضوع بجميع ما له دخل في موضوعيّته من قيوده، وإمّا نظريّةٌ تنتهي إلىٰ ضروريّة كذلك، فلا يعقل إجمال الموضوع في حكم العقل.

مع أنّك ستعرف في مسألة اشتراط بقاء الموضوع أنّ الشكّ في الموضوع ـ خصوصاً لأجل مدخليّة شيء ـ مانع عن إجراء الاستصحاب.

فإنْ قُلتَ: فكيف يستصحب الحكم الشرعي مع أنّه كاشفٌ عن حكم عقلي مستقلّ،

(لأنّ القضايا العقليّة إمّا ضروريّةٌ لايحتاج العقلُ في حكمه إلىٰ أزيد من تصوّر الموضوع بجميع ما له دخل في موضوعيّته من قيوده)، كحكمه بقبح التصرّف في مال الغير من دون إذن المالك أو الشارع.

(وإمّا نظريّةٌ تنتهي إلىٰ ضروريّة كذلك)، أي: لايحتاج العقل إلىٰ أزيد من تصوّر الموضوع ....إلىٰ آخره، كحكمه بعدم تنجز التكليف علىٰ الجاهل، فإنّه حكم نظري ينتهي إلىٰ حكم ضروري، أعني: قبح العقاب بلا بيان علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(فلا يعقل إجمال الموضوع في حكم العقل. مع أنّك) لو فرضت إجمال موضوع حكم العقل، كما قال النائيني‏: إنّه يمكن أنْ يكون الموضوع في نظر العقل مجملاً فيحكم بالقدر المتيقّن، مثل أنْ يتردّد العقل في أنّ موضوع التخيير هو الدوران بين المحذورين مطلقاً أو في أوّل الأمر، فيحكم بالتخيير في أوّل الأمر لأنّه المتيقّن، فبعد الأخذ بأحد الحكمين في واقعة يشكّ في بقاء موضوع التخيير، إلّا أنّه لايجري استصحاب حكم العقل، لأنّ الشكّ في الموضوع مانع عن الاستصحاب، كما أشار إليه بقوله:

(مع أنّك ستعرف في مسألة اشتراط بقاء الموضوع أنّ الشكّ في الموضوع خصوصاً لأجل مدخليّة شيء)، كاحتمال مدخليّة التحيّر في أوّل الأمر في حكم العقل بالتخيير في الدوران بين المحذورين (مانع عن إجراء الاستصحاب)، وذلك لعدم إحراز الموضوع مع أنّ إحراز الموضوع شرط لاستصحاب الحكم.

وقد اكتفينا في الشرح والتوضيح بمافي شرح الأُستاذ الاعتمادي مع تصرّف ما. هذا تمام الكلام في المقام الأوّل وهو استصحاب حكم العقل.

ثم السؤال بقوله: (فإنْ قُلتَ: فكيف يستصحب الحكم الشرعي) تمهيد للبحث عن

فإنّه إذا ثبت حكم العقل بردّ الوديعة وحكم الشارع علىٰ وجوب الردّ، ثمّ عرض ما يوجب الشكّ مثل الاضطرار والخوف فيستصحب الحكمُ، مع أنّه كان تابعاً للحكم العقليّ؟.

قُلتُ: أمّا الحكم الشرعي المستند إلىٰ الحكم العقلي، فحاله حال الحكم العقلي في عدم جريان الاستصحاب.

المقام الثاني وهو إمكان جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند إلىٰ الحكم العقلي، وفي عين الوقت ناظر إلىٰ قوله:

(إنّ الشكّ في الموضوع ...مانع عن إجراء الاستصحاب) في مطلق الحكم عقليّاً كان أو شرعيّاً، ولازم ذلك عدم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي أيضاً، من دون فرق بين أنْ يكون الحكم الشرعي ابتدائياً أو تابعاً لحكم عقلي مستقلّ ومستنداً إليه ومستكشفاً منه بقاعدة «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع» أو وارداً في مورد حكم العقل من دون أنْ يكون مستنداً إليه.

وتوضيح الإشكال يتوقّف علىٰ مقدّمة، وهي: إنّ قاعدة التطابق تستدعي ورود الحكم العقلي في جميع موارد ثبوت الحكم الشرعي وكون موضوعيهما متحدّين، فالشكّ في موضوع الحكم العقلي حينئذٍ مستلزم للشكّ في موضوع الحكم الشرعي. إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول:

إنّ ماذكر في عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي ـ من أنّه علىٰ تقدير وقوع الشكّ فيه لابدّ أنْ يكون من جهة الشكّ في الموضوع، ومن المعلوم عدم إمكان إجراء الاستصحاب مع الشكّ في الموضوع ـ يجري في الحكم الشرعي أيضاً، لما عرفت من أنّ الشكّ في موضوع الحكم العقلي مستلزم للشكّ في موضوع الحكم الشرعي، فلا يجري الاستصحاب فيه، مع أنّ الأمر ليس كذلك، بل يجري الاستصحاب في الحكم الشرعي، كما أشار إليه بقوله:

(فإنّه إذا ثبت حكم العقل بردّ الوديعة وحكم الشارع علىٰ وجوب الردّ، ثمّ عرض مايوجب الشكّ مثل الاضطرار والخوف فيستصحب الحكمُ) الشرعي.

(مع أنّه كان تابعاً للحكم العقليّ) الذي لايجري الاستصحاب فيه.

(قُلتُ: أمّا الحكم الشرعي المستند إلىٰ الحكم العقلي، فحاله حال الحكم العقلي في عدم

نعم، لو ورد في مورد حكم العقل حكمٌ شرعي من غير جهة العقل وحصل التغيّر في حال من أحوال موضوعه ممّا يحتمل مدخليّته وجوداً أو عدماً في الحكم، جرى الاستصحابُ

جريان الاستصحاب).

وغرض المصنّف‏ﷺ من هذا الكلام وإنْ كان بيان أحكام الأقسام الثلاثة للحكم الشرعي بعضها تصريحاً وبعضها تلويحاً، إلّا أنّه متضمّن للبحث عن المقام الثاني صريحاً، وهو إمكان جريان الاستصحاب وعدم جريانه في الحكم الشرعي المستند إلىٰ الحكم العقلي.

فحكم المصنّف‏ﷺ بعدم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند إلىٰ الحكم العقلي، كعدم جريانه في نفس الحكم العقلي، ولقد أجاد الأُستاذ الاعتمادي في البيان تفصيلاً في هذا المقام حيث قال دام ظله:

إعلم: إنّ الحكم علىٰ خمسة أقسام:

أحدها: أنْ يستفاد من العقل ويستكشف منه حكم الشرع من دون وجود دليل نقلي أصلاً، كأصالة التخيير مثلاً في مورد الدوران بين المحذورين.

ثانيهما: أنْ يستفاد من العقل ويستكشف منه حكم الشرع مع وجود دليل نقلي إمضائي إرشادي، كمسائل الطاعة والمعصية والعقاب بلا بيان ودفع العقاب المحتمل.

ثالثها: أنْ يستفاد من العقل ويستكشف منه حكم الشرع مع وجود دليل نقلي إمضائي مولوي، كمسائل الإحسان والظلم والكذب وردّ الوديعة، وإلىٰ هذه الأقسام أشار بقوله: (أمّا الحكم الشرعي المستند ...إلىٰ آخره).

رابعها: أنْ يستفاد من الدليل الشرعي، ويستكشف منه حكم العقل، كوجوب الصلاة وغيرها من التعبّديات، وهذا لا إشكال في جريان الاستصحاب فيه لما فصّلنا من الفرق بين حكم العقل والشرع، فراجع.

خامسها: أنْ يستفاد من الدليل الشرعي ومن الدليل العقلي من دون استناد أحدهما بالآخر، كقبح تكليف الصبي عقلاً ورفع القلم عنه شرعاً، فإنّ الرفع الشرعي غير مستند إلىٰ القبح العقلي، كيف وقد رفع عن المميّز أيضاً مع عدم القبح عقلاً، وإليه أشار بقوله:

(نعم، لو ورد في مورد حكم العقل حكمٌ شرعي من غير جهة العقل وحصل التغيّر في

وحُكِمَ بأنّ موضوعه أعمّ من موضوع حكم العقل.

ومن هنا يجري استصحابُ عدم التكليف في حال يستقلّ العقل بقبح التكليف فيه، لكنّ العدم الأزلي ليس مستنداً إلىٰ القبح وإن كان مورداً للقبح. هٰذا حالُ نفس الحكم العقلي.

وأمّا موضوعُه ـ كالضّرر المشكوك بقاؤه في المثال المتقدّم ـ فالذي ينبغي أنْ يقال فيه:

حال من أحوال موضوعه)، كبلوغ الصبي (ممّا يحتمل مدخليّته وجوداً)، كاحتمال مدخليّة الصغر في الحكم (أو عدماً)، كاحتمال مدخليّة عدم البلوغ (في الحكم، جرىٰ الاستصحابُ وحُكِمَ بأنّ موضوعه)، أي: حكم الشرع (أعمّ من موضوع حكم العقل).

بأنْ يقال مثلاً بأنّ موضوع حكم العقل بقبح التكليف عنوان الصغر أو غير المميّز وقد انتفىٰ، وموضوع حكم الشرع برفع التكليف هو هذا الشخص الباقي عرفاً، والصغر والبلوغ، كالنوم واليقظة من الحالات المتبادلة.

(ومن هنا)، أي: من جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي إذا لم يكن مستنداً إلىٰ العقل (يجري استصحابُ عدم التكليف) الثابت (في حال يستقلّ العقل بقبح التكليف فيه)، كحال الصغر وقبل الشرع مثلاً.

(لكنّ العدم الأزلي)، أي: عدم التكليف قبل الشرع ورفعه حال الصغر (ليس مستنداً إلىٰ القبح وإنْ كان مورداً للقبح)؛ لأنّ العقل يقبّح التكليف بلا بيان أو حال الصغر.

(هذا حالُ نفس الحكم العقلي)، حيث عرفت عدم إمكان الاستصحاب فيه لوجهين:

الأوّل: عدم تصوّر الشكّ فيه.

والثاني: عدم إحراز الموضوع علىٰ فرض تصوّر الشكّ فيه. هذا تمام الكلام في المقام الثاني.

وبقي الكلام في المقام الثالث وهو جريان الاستصحاب في موضوع الحكم العقلي ليترتّب عليه حكم العقل، والمقام الرابع وهو استصحاب موضوع حكم العقل ليترتّب عليه الحكم الشرعي، فقد أشار إليهما بقوله:

(وأمّا موضوعُه)، أي: موضوع الحكم العقلي (كالضّرر المشكوك بقاؤه في المثال المتقدّم)، كشرب السمّ.

إنّ الاستصحابَ إنْ اعتبر من باب الظنّ عمل به هنا، لأنّه يظنّ الضّررُ بالاستصحاب فيحمل عليه الحكم العقلي إنْ كان موضوعه أعمّ من القطع والظنّ، كما في مثال الضّرر.

وإنْ اعتبر من باب التعبّد لأجل الأخبار فلا يجوز العملُ به، للقطع بانتفاء حكم العقل مع الشكّ في الموضوع الذي كان يحكم عليه مع القطع، فلا يثبت إلّا الآثار الشرعيّة المجعولة القابلة للجعل الظاهري، وتعبّد الشارع بالحكم العقلي يخرجه عن كونه حكماً عقليّاً.

[غايةُ ما في الباب: كونُ الحكم العقلي في مورد الشكّ المذكور ظنيّاً باعتبار ظنيّة الصغرىٰ. وإنْ اعتبر من باب التعبّد لأجل الأخبار لم يجز العمل به، لما سيجيْ من أنّ الثابت

(فالذي ينبغي أنْ يقال فيه: إنّ الاستصحابَ إنْ اعتبر من باب الظنّ عمل به هنا، لأنّه يظنّ الضّررُ بالاستصحاب فيحمل عليه الحكم العقلي إنْ كان موضوعه أعمّ من القطع والظنّ، كما في مثال الضّرر).

وتوضيح كلام المصنّف‌‌ﷺ يتوّقف علىٰ البحث عن كلّ واحد من المقام الثالث والرابع تفصيلاً، فنقول:

إنّ مايظهر من المصنّف‌‌ﷺ في المقام الثالث هو التفصيل بين القول باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ ـ فيجري الاستصحاب في الموضوع ويترتّب عليه الحكم العقلي، كما يترتّب عليه الحكم الشرعي ـ وبين اعتباره من باب التعبّد لأجل الأخبار، حيث لايترتّب علىٰ الاستصحاب في الموضوع حينئذ إلّا الحكم الشرعي الظاهري.

غاية الأمر جريان الاستصحاب في الموضوع علىٰ القول باعتباره من باب الظنّ مشروط بشرطين:

أحدهما: أنْ يكون اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ.

ثانيهما: أنْ يكون موضوع حكم العقل أعمّ من القطع والظنّ كمثال الضّرر مثلاً، حيث يكون موضوع حكم العقل بقبح الارتكاب أعمّ من مقطوع الضّرر ومظنونه، إذ لو كان للقطع مدخليّة في موضوع حكم العقل لارتفع بارتفاعه، فلا يعقل حينئذ استصحاب الموضوع.

وبالجملة، إنّ العقل يحكم بقبح شرب السمّ لكونه مضرّاً، فإذا شكّ في بقاء السمّية يستصحب الضّرر، ويثبت القبح المستتبع للحرمة الشرعيّة، كما في شرح الاعتمادي.

بالأخبار هي الآثار الشرعيّة المجعولة القابلة للجعل الظاهري دون الأحكام العقليّة والعاديّة الغير قابلة للجعل].

مثلاً: إذا ثبت بقاء الضّرر في السمّ في المثال المتقدّم بالاستصحاب، فمعنىٰ ذلك ترتيب الآثار الشرعيّة المجعولة للضّرر علىٰ مورد الشكّ. وأمّا حكم العقل بالقبح والحرمة فلا يثبت إلّا مع إحراز الضّرر.

نعم، تثبت الحرمة الشرعيّة بمعنىٰ نهي الشارع ظاهراً [لثبوتها سابقاً ولو بواسطة الحكم العقلي]، ولا منافاة بين انتفاء الحكم العقلي وثبوت الحكم الشرعي، لأنّ عدم حكم العقل

هذا تمام الكلام فيما إذا كان اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ.

وأمّا لو كان اعتباره من باب التعبّد، فلا يجوز العمل باستصحاب الموضوع ولايترتّب عليه إلّا الحكم الشرعي الظاهري، كما أشار إليه بقوله:

(وإنْ اعتبر من باب التعبّد لأجل الأخبار فلا يجوز العملُ به، للقطع بانتفاء حكم العقل مع الشكّ في الموضوع الذي كان يحكم عليه مع القطع ...إلىٰ آخره).

وهذا الكلام من المصنّف ﷺ مبنيّ علىٰ أنْ يكون للقطع مدخليّة في الموضوع، وعليه فلا فرق في عدم جريان الاستصحاب بين القول باعتباره من باب الظنّ والقول باعتباره من باب التعبّد، إذ لاينفع الاستصحاب المذكور مطلقاً، أمّا علىٰ القول باعتباره من باب الظنّ، فلأنّ المفروض هو اعتبار القطع الوجداني فلا يفيد الظنّ وإنْ كان قطعاً تعبّداً.

وأمّا علىٰ القول باعتباره من باب التعبّد لأجل الأخبار، فلأجل أنّ الاستصحاب المذكور مثبت بالنسبة إلىٰ ترتّب حكم العقل عليه، كما أشار إليه بقوله:

(مثلاً: إذا ثبت بقاء الضّرر في السمّ في المثال المتقدّم بالاستصحاب، فمعنىٰ ذلك ترتيب الآثار الشرعيّة المجعولة للضّرر علىٰ مورد الشكّ)؛ وذلك لعدم كون الاستصحاب بالنسبة إلىٰ ترتيب الآثار الشرعيّة عليه أصلاً مثبتاً.

(وأمّا حكم العقل بالقبح والحرمة فلا يثبت) بذلك؛ لكونه حينئذ أصلاً مثبتاً، كما يأتي تحقيقه.

فحاصل الكلام إلىٰ الآن، هو جريان الاستصحاب في الموضوع ويترتّب عليه الحكم العقلي كالحكم الشرعي علىٰ القول باعتباره من باب الظنّ، ولايترتّب علىٰ الاستصحاب

مع الشكّ إنّما هو لاشتباه الموضوع عنده، وباشتباهه يشتبه الحكم الشرعي الواقعي أيضاً، إلّا أنّ الشارع حكم علىٰ هذا المشتبه الواقعي بحكم ظاهري هي الحرمة.

وممّا ذكرنا ـ من عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي ـ يظهر ما في تمسّك بعضهم لإجزاء ما فعله الناسي لجزء من العبادة أو شرطها باستصحاب عدم التكليف الثابت حال النسيان.

المذكور إلّا الحكم الشرعي علىٰ القول باعتباره من باب التعبّد. هذا تمام الكلام في المقام الثالث.

ومنه يظهر الحكم في المقام الرابع وهو ترتّب الحكم الشرعي علىٰ استصحاب الموضوع علىٰ فرض الشكّ في بقائه وجريان الاستصحاب فيه، فإنّ الشكّ في بقاء الموضوع مستلزم للشكّ في بقاء الحكم الشرعي، فيجوز للشارع أنْ يحكم بحكم ظاهري في مورد الشكّ والاشتباه بالنسبة إلىٰ الحكم الواقعي، لعدم المنافاة بين انتفاء الحكم العقلي وثبوت الحكم الشرعي، كما أشار إليه بقوله:

(ولامنافاة بين انتفاء الحكم العقلي وثبوت الحكم الشرعي). إلىٰ أنْ قال المصنّف ﷺ:

(وممّا ذكرنا ـ من عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي ـ يظهر مافي تمسّك بعضهم لإجزاء مافعله الناسي لجزء من العبادة أو شرطها باستصحاب عدم التكليف الثابت حال النسيان).

فلا بدّ أوّلاً من بيان الإجزاء بالاستصحاب ثمّ بيان مايردّ علىٰ التمسّك بالاستصحاب ثانياً.

وحاصل تمسّك البعض بالاستصحاب لإجزاء مافعله الناسي، هو أنّ الناسي لايكون مكلّفاً بما نسيه من الجزء أو الشرط حال النسيان، وذلك لقبح توجّه التكليف عقلاً إلىٰ العاجز، ثمّ إذا تذكّر بما نسيه من الجزء أو الشرط، هل يجب عليه الإعادة أم لا ؟.

قال البعض: لايجب عليه الإعادة، لاستصحاب عدم التكليف حال النسيان. هذا تمام الكلام في بيان إثبات الإجزاء بالاستصحاب.

أمّا بيان الإيراد علىٰ التمسّك بالاستصحاب، فقد ظهر ممّا ذكره المصنّف ﷺ من عدم الاستصحاب في الحكم العقلي؛ لأنّ عدم التكليف حال النسيان حكم عقلي يرتفع

وما في اعتراض بعض المعاصرين، علىٰ من خصّ من القدماء والمتأخّرين استصحاب حال العقل باستصحاب العدم بأنّه لا وجه للتخصيص، فإنّ حكم العقل المستصحب قد يكون وجوديّاً تكليفيّاً ـ كاستصحاب تحريم التصرّف في مال الغير ووجوب ردّ الأمانة إذا عرض هناك ما يحتمل معه زوالهما، كالاضطرار والخوف ـ أو وضعيّاً، كشرطيّة العلم للتكليف إذا عرض ما يوجب الشكّ في بقائها.

ويظهر حال المثالين الأوّلين ممّا ذكرنا سابقاً.

بارتفاع النسيان فكيف يستصحب مع القطع بانتفاء الموضوع؟!.

(و) ظهر أيضاً الإيراد علىٰ (مافي اعتراض بعض المعاصرين)، أي: صاحب الفصول ﴿ (علىٰ من خصّ من القدماء والمتأخّرين استصحاب حال العقل باستصحاب العدم).

فلابدّ أوّلاً من بيان الاعتراض ثمّ بيان الإيراد عليه وعدم وروده علىٰ من خصّ استصحاب حال العقل باستصحاب العدم.

أمّا الاعتراض فقد أشار إليه بقوله:

(بأنّه لا وجه للتخصيص، فإنّ حكم العقل المستصحب قد يكون وجوديّاً تكليفيّاً، كاستصحاب تحريم التصرّف في مال الغير ...إلىٰ آخره).

وحاصل الاعتراض أنّ الأصحاب قسّموا الاستصحاب إلىٰ: استصحاب حال الشرع واستصحاب حال العقل، ثمّ ذكروا لاستصحاب حال العقل مثالين، كاستصحاب عدم التكليف قبل الشرع أو قبل البلوغ.

فاعترض عليهم صاحب الفصول بأنّ الأحكام العقليّة لاتنحصر فيما ذكروه من المثالين، بل قد يكون حكم العقل المستصحب أمراً وجوديّاً، كما في المتن، فلا وجه لانحصار استصحاب حال العقل بالمثالين.

وأمّا وجه عدم ورود هذا الاعتراض علىٰ الأصحاب، فقد ظهر ممّا ذكره المصنّف من عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي أصلاً، ومرادهم من استصحاب حال العقل ليس استصحاب حكم العقل، بل هو استصحاب الحكم الشرعي الوارد في مورد حكم العقل، ثمّ الموجود من الحكم الشرعي الوارد في مورد حكم العقل هو الحكم الشرعي العدمي، دون الوجودي، فيكون حينئذ لما ذكروه من اختصاص المثال بالعدمي وجه.

وأمّا المثال الثالث، فلم يتصوّر فيه الشكّ في بقاء شرطيّة العلم للتكليف في زمان.

نعم، ربّما يستصحب التكليف فيما كان المكلّف به معلوماً بالتفصيل، ثمّ اشتبه وصار معلوماً بالإجمال. لكنّه خارج عمّا نحن فيه.

مع عدم جريان الاستصحاب فيه، كما سننبّه عليه.

(ويظهر حال المثالين الأوّلين) وهما استصحاب تحريم التصرّف في مال الغير ووجوب ردّ الأمانة (ممّا ذكرنا سابقاً) من عدم إمكان جريان الاستصحاب في الحكم العقلي من جهة عدم تصوّر الشكّ في حكم العقل، وذلك لماعرفت سابقاً من أنّ الحاكم لايحكم بحكم إلّا بعد إحراز الموضوع بجميع ما له دخل في الحكم.

فحينئذ العقل؛ إمّا أنْ يحكم بوجوب ردّ الأمانة وتحريم التصرّف في مال الغير مطلقاً ولو مع الاضطرار والخوف، وإمّا أنْ يحكم بهما بشرط عدمهما. وعلىٰ التقديرين ليس هناك شكّ حتىٰ يكون مجرىٰ الاستصحاب، مع أنّه لو فرض الشكّ فيه لكان من جهة الشكّ في الموضوع، فلا يجري الاستصحاب من جهة عدم إحراز الموضوع.

(وأمّا المثال الثالث، فلم يتصوّر فيه الشكّ في بقاء شرطيّة العلم للتكليف في زمان)، إذ من البديهي أنّ العلم شرط لتنجّز التكليف عقلاً، ثمّ العقل إمّا أنْ يحكم بشرطيّة العلم مطلقاً، أي: تفصيليّاً كان أو إجماليّاً.

وإمّا أنْ يحكم بشرطيّة العلم التفصيلي فقط. وعلىٰ التقديرين لايتصوّر فيه شكّ، حتىٰ يكون مجرىٰ الاستصحاب.

(نعم، ربّما يستصحب التكليف فيما كان المكلّف به معلوماً بالتفصيل)، كالعلم بوجوب الصلاة المعيّنة يوم الجمعة ووجوبها إلىٰ جهة معيّنة.

(ثمّ اشتبه وصار معلوماً بالإجمال)، كاشتباه الصلاة بين الظهر والجمعة، واشتباه القبلة بين الجهات الأربع، فبعد الإتيان ببعض المحتملات يستصحب التكليف الثابت قبل الإتيان بالبعض.

(لكنّه خارج عمّا نحن فيه)؛ لأنه ليس استصحاباً للحكم العقلي، بل استصحاب للحكم الشرعي وهو جائز ومعقول، كما مرّ، إلّا أنْ يمنع مانع كما في المقام، والمانع هو كونه مثبتاً، كما سيأتي في كلام المصنّف؛ ولهذا قال:

ويظهر ـ أيضاً ـ فسادُ التمسّك باستصحاب البراءة والاشتغال الثابتين بقاعدتي البراءة والاشتغال.

مثال الأوّل: ما إذا قطع بالبراءة عن وجوب غسل الجمعة والدعاء عند رؤية الهلال قبل الشرع أو العثور عليه.

فإنّ مجرّد الشكّ في حصول الاشتغال كافٍ في حكم العقل بالبراءة ولا حاجة إلىٰ إبقاء البراءة السابقة والحكم بعدم ارتفاعها ظاهراً. فلا فرق بين الحالة السابقة واللّاحقة في استقلال العقل بقبح التكليف فيهما، لكون المناط في القبح عدم العلم.

(**مع عدم جريان الاستصحاب فيه ، كما سننبّه عليه**) بقولنا: (**لكنّه لايقضي بوجوب الإتيان بالصلاة مع السورة ..إلىٰ آخره**).

(**ويظهر ـ أيضاً ـ فسادُ التمسّك باستصحاب البراءة والاشتغال الثابتين بقاعدتي البراءة والاشتغال**).

(**مثال الأوّل**)، أي: مثال استصحاب البراءة هو: (**ماإذا قطع بالبراءة**) عن حرمة شرب التتن و(**عن وجوب غسل الجمعة والدعاء عند رؤية الهلال قبل الشرع أو العثور عليه**).

وحاصل توهّم التمسّك باستصحاب البراءة أنّ كلّ واحد من وجوب غسل الجمعة والدعاء وحرمة شرب التتن قبل الشرع أو قبل اطّلاع المكلّف علىٰ الشرع كان مجرىٰ قاعدة البراءة، أعني: قبح العقاب بلا بيان، فإذا شكّ في حدوث تكليف بواحد منها في الشرع تستصحب البراءة العقليّة الثابتة قبل الشرع.

ووجه الفساد أنّ موضوع حكم العقل بالبراءة هو عدم البيان، وهو متحقّق بعد الشرع، فالعقل يحكم بالبراءة بعد الشرع كمايحكم بها قبله من دون حاجة إلىٰ الاستصحاب أصلاً إذ لا شكّ في حكم العقل بالبراءة، بل يحكم بها بمجرّد الشكّ في ثبوت التكليف بعد الشرع، كما أشار إليه بقوله:

(**فإنّ مجرّد الشكّ في خصول الاشتغال**) في الشرع (**كافٍ في حكم العقل بالبراءة...إلىٰ آخره**).

وحاصل فساد التمسّك بالبراءة الأصليّة، هو أنّ مجرّد الشكّ في اشتغال الذمة علّة تامّة لحكم العقل بالبراءة علىٰ نحو القطع من جهة قبح العقاب بلا بيان، فلا يبقىٰ هناك

نعم، لو أُريد إثبات عدم الحكم أمكن إثباته باستصحاب عدمه، لكنّ المقصود من استصحابه ليس إلّا ترتيب آثار عدم الحكم، وليس إلّا عدم الاشتغال الذي يحكم به العقل في زمان الشكّ، فهو من آثار الشكّ لا المشكوك.

ومثال الثاني: إذا حكم العقل عند اشتباه المكلّف به بوجوب السورة في الصلاة ووجوب الصلاة إلىٰ أربع جهات، ووجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة، ففعل ما يحتمل معه بقاء التكليف الواقعي وسقوطه، كأنْ صلّىٰ بلا سورة أو إلىٰ بعض الجهات أو اجتنب أحدهما، فربّما يتمسّك ـ حينئذٍ ـ باستصحاب الاشتغال المتيقّن سابقاً، وفيه:

شكّ حتىٰ يحتاج إلىٰ الاستصحاب.

(نعم، لو أُريد إثبات عدم الحكم أمكن إثباته باستصحاب عدمه).

وحاصل الكلام في هذا المقام، هو أنّه لو كان لعدم الحكم الثابت سابقاً أثراً شرعيّاً مترتّباً عليه، وأُريد ترتيبه في اللّاحق في مورد الشكّ ظاهراً لكان الرجوع إلىٰ الاستصحاب فيه صحيحاً لا غبار عليه، لكنّ المقصود في المقام ليس ذلك، بل المقصود هو الحكم بالبراءة وعدم الاشتغال في الظاهر، وهو ممّا يحكم به العقل بطريق القطع من دون حاجة إلىٰ الاستصحاب.

ومن المعلوم أنّ حكم العقل بعدم الاشتغال من آثار الشكّ لا المشكوك، كي يحتاج إلىٰ إحراز المشكوك إلىٰ الاستصحاب، فالعقل يحكم بعدم الاشتغال بمجّرد الشكّ فيه من دون حاجة إلىٰ استصحاب عدم الاشتغال.

(ومثال الثاني)، أي: مثال استصحاب الاشتغال هو: ما (إذا حكم العقل عند اشتباه المكلّف به بوجوب السورة في الصلاة) عند دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر (ووجوب الصلاة إلىٰ أربع جهات) عند اشتباه القبلة بينها، هذا في الشبهة الوجوبيّة، (ووجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة) التحريّمة.

(ففعل مايحتمل معه بقاء التكليف الواقعي وسقوطه، كأن صلّىٰ بلا سورة أو إلىٰ بعض الجهات أو اجتنب أحدهما، فربّما يتمسّك ـ حينئذ ـ باستصحاب الاشتغال المتيقّن سابقاً)، أي: باستصحاب حكم العقل بوجوب تحصيل البراءة اليقينيّة عند الشكّ في بقاء التكليف.

إنّ الحكم السابق لم يكن إلّا بحكم العقل الحاكم بوجوب تحصيل اليقين بالبراءة عن التكليف المعلوم في زمان هو بعينه موجود في هذا الزمان.

نعم، الفرق بين هذا الزمان والزمان السابق حصول العلم بوجود التكليف فعلاً بالواقع في السابق وعدم العلم به في هذا الزمان. وهذا لا يؤثر في حكم العقل المذكور، إذ يكفي فيه العلم بالتكليف الواقعي آناً ما.

نعم، يجري استصحاب عدم فعل الواجب الواقعي وعدم سقوطه عنه، لكنّه لا يقضي بوجوب الإتيان بالصلاة مع السورة إلىٰ الجهة الباقية واجتناب المشتبه الباقي، بل يقضي بوجوب تحصيل البراءة من الواقع.

(وفيه: إنّ الحكم السابق لم يكن إلّا بحكم العقل الحاكم بوجوب تحصيل اليقين بالبراءة عن التكليف المعلوم في زمان هو بعينه موجود في هذا الزمان).

وحاصل الإشكال علىٰ استصحاب الاشتغال علىٰ ما في شرح الاعتمادي، هو أنّ العقل كماكان يحكم بالاشتغال في السابق بمعنىٰ وجوب تحصيل اليقين بالبراءة كذلك يحكم به في اللّاحق لبقاء موضوع حكمه، وهو احتمال العقاب، فلا شكّ في حكم العقل حتىٰ يتصوّر فيه الاستصحاب.

ويعبارة أُخرىٰ: إنّ قاعدة الاشتغال الموجودة في السابق بعينها موجودة في اللّاحق من دون حاجة إلىٰ استصحابها أصلاً.

غاية الأمر، هوالفرق بين الزمان اللّاحق والسابق بمالا يؤثر في حكم العقل بالاشتغال، وحاصل الفرق هو العلم بالتكليف الواقعي في الزمان السابق دون الزمان اللّاحق، كما أشار إليه بقوله:

(نعم، الفرق بين هذا الزمان والزمان السابق ...إلىٰ آخره).

(نعم، يجري استصحاب عدم فعل الواجب الواقعي وعدم سقوطه عنه، لكنّه لايقضي بوجوب الإتيان بالصلاة مع السورة إلىٰ الجهة الباقية واجتناب المشتبه الباقي، بل يقضي بوجوب تحصيل البراءة من الواقع).

*وحاصل كلام المصنّف*ﷺ علىٰ مافي شرح الأُستاذ الاعتمادي، هو أنّ الاشتغال بمعنىٰ حكم العقل بوجوب تحصيل اليقين بالبراءة لاشكّ فيه حتىٰ يتصوّر استصحابه.

لكنّ مجرّد ذلك لا يثبت وجوب الإتيان بما يقتضي اليقين بالبراءة إلّا علىٰ القول بالأصل المثبت أو بضميمة حكم العقل بوجوب تحصيل اليقين.

والأوّل لا نقول به، والثاني بعينه موجود في محلّ الشكّ من دون الاستصحاب.

وأمّا الاشتغال بمعنىٰ عدم إتيان الواجب الواقعي، فهو مشكوك فيه يمكن استصحابه، إلّا أنّ هذا المستصحب ـ أي: عدم إتيان الواجب الواقعي ـ أثره الشرعي بقاء الوجوب الواقعي، فيحكم العقل بوجوب طاعته وتحصيل البراءة عنه، وليس أثره الشرعي وجوب المحتمل الآخر المستلزم لحكم العقل بوجوب طاعته الموجبة لليقين بالبراءة، لأنّ الملازمة بين عدم إتيان الواجب الواقعي، وكون الواجب الواقعي هو المحتمل الآخر عقليّة، فيكون الأصل مثبتاً، كما أشار إليه بقوله:

(**لكنّ مجرّد ذلك**)، أي: الاستصحاب (**لا يثبت وجوب الإتيان بما يقتضي اليقين بالبراءة**) وهو الإتيان بالمحتمل الآخر.

(**إلّا علىٰ القول بالأصل المثبت أو بضميمة حكم العقل بوجوب تحصيل اليقين**)، بأنْ تنضم قاعدة الاشتغال بالاستصحاب المذكور ليثبت بهما وجوب المحتمل الآخر.

(**والأوّل لا نقول به**) لكونه أصلاً مثبتاً، (**والثاني بعينه موجود في محلّ الشكّ**)، كما عرفته تفصيلاً في وجه عدم صحّة استصحاب الاشتغال، فيكفي حكم العقل بالاشتغال من دون حاجة إلىٰ الاستصحاب أصلاً.

الأمر الرابع

قد يطلق علىٰ بعض الاستصحابات: الاستصحابُ التقديري تارةً والتعليقي أُخـرىٰ ، باعتبار كون القضيّة المستصحبة قضيّةً تعليقيّةً حُكِمَ فيها بوجود حكم علىٰ تقدير وجـود آخر.

فربّما يتوهّم لأجل ذلك الإشكال في اعتباره، بل منعه والرجوع فـيه إلىٰ اسـتصحاب

(الأمر الرابع: قد يطلق علىٰ بـعض الاسـتصحابات: الاسـتصحاب التـقديري تـارةً والتعليقي أُخرىٰ، باعتبار كون القضيّة المستصحبة قضيّة تعليقيّة حُكم فيها بوجود حكـم علىٰ تقدير وجود آخر).

فلا بدّ أوّلاً من بيان محلّ الكلام في المقام، ثمّ بيان الأقوال فيه.

أمّا الأوّل، فيتّضح بعد تقديم مقدّمة، وهي:

إنّ الحكم قد يكون فعليّاً من جميع الجهات، وقد يكون فعليّاً من بعض الجهات دون بعضٍ. ويُعبّر عن القسم الثاني بالحكم التعليقي تارة، وبالحكم التقديري أُخرىٰ ويعبّر عن القسم الأوّل بالحكم التنجيزي.

إذا عرفت هذه المقدّمة يتّضح لك أنّ الكلام في جـريان الاسـتصحاب في الأحكـام التعليقيّة وعدم جريانه فيها، إنّما هو علىٰ القول بجريان الاستصحاب في الأحكام التنجيزيّة. وأمّا علىٰ القول بعدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّيّة التنجيزيّة، فلا يبقىٰ مجـال للبحث عن جريانه في الأحكام التعليقيّة لعدم جريانه حينئذ فيها قطعاً، كما لا يخفىٰ.

ثمّ الأمثلة لاستصحاب الحكم التعليقي وإنْ كانت كثيرةً، إلّا أنّ المعروف منها هو حكم الشارع بالحرمة والنجاسة علىٰ العنب بشرط غليان مائه وعدم ذهاب ثلثيه. هـذا تمـام الكلام في بيان محلّ النزاع.

وأمّا الثاني ـ وهو بيان الأقوال فيه ـ فقد وقع فيه الخلاف بين الأعلام، كما أشار إليـه بقوله:

(فربّما يتوهّم لأجل ذلك الإشكال في اعتباره، بل منعه).

وقيل في وجه المنع: إنّ الاستصحاب فرع الثبوت سابقاً، والوجود التعليقي كالعدم لا

مخالف له.

توضيح ذلك: إنّ المستصحب قد يكون أمراً موجوداً في السابق بالفعل، كما إذا وجبت الصلاة فعلاً، أو حُرِّم العصير العنبي بالفعل في زمان ثمّ شكّ في بقائه وارتفاعه.

وهذا لا إشكال في جريان الاستصحاب فيه. وقد يكون أمراً موجوداً علىٰ تقدير وجود أمر، فالمستصحب هو وجوده التعليقيّ، مثل: إنّ العنب كان حرمة مائه معلّقة علىٰ غليانه، فالحرمة ثابتة علىٰ تقدير الغليان، فإذا جفّ وصار زبيباً فهل يبقىٰ بالاستصحاب حرمة مائه المعلّقة علىٰ الغليان، فيحرم عند تحقّقه أم لا؟ بل يستصحب الإباحة السابقة لماء الزبيب قبل الغليان.

ثبوت له إلّا فرضاً، فيجب الرجوع إلىٰ الاستصحاب المخالف، كاستصحاب الحلّيّة المتحقّق قبل الغليان في المثال المعروف. كما أشار إليه بقوله:

(والرجوع فيه إلىٰ استصحاب مخالف له.

توضيح ذلك: إنّ المستصحب قد يكون أمراً موجوداً في السابق بالفعل، كما إذا وجبت الصلاة فعلاً، أو حرّم العصير العنبي بالفعل في زمان ثمّ شكّ في بقائه وارتفاعه).

وذلك علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنْ يفرض مثلاً أنّ صلاة الجمعة كانت واجبة في زمن الحضور ثمّ شُكَّ في وجوبها في زمن الغيبة، وأنْ يفرض أنَّ ماء العنب كان حراماً كالخمر ثمَّ شكَّ في حرمته بعد الجفاف، فلا إشكال ـ حينئذ ـ في جريان الاستصحاب فيه لوجود المستصحب في السابق بوجود محقّق بالفعل، كما أشار إليه بقوله:

(وهذا لا إشكال في جريان الاستصحاب فيه. وقد يكون أمراً موجوداً علىٰ تقدير وجود أمر، فالمستصحب هو وجوده التعليق، مثل: إنَّ العنب كان حرمة مائه معلّقة علىٰ غليانه)، فالحرمة وإنْ كانت موجودة حال العنبيّة قبل الغليان إلّا أنّها كانت معلّقة علىٰ الغليان، كما أشار إليه بقوله:

(فالحرمة ثابتة علىٰ تقدير الغليان، فإذا جفّ وصار زبيباً)، فيشكّ في أنَّ الزبيب هل هو محرّم علىٰ تقدير الغليان، كما كان العنب محرّماً علىٰ تقدير الغليان أم لا ؟

غاية الأمر حرمة الزبيب المعلّقة علىٰ الغليان تكون بالاستصحاب، كما أشار إليه بقوله:

(فهل يبقىٰ بالاستصحاب حرمة مائه المعلّقة علىٰ الغليان، فيحرم عند تحقّقه أم لا ؟ بل

ظاهرُ سيّد مشايخنا في المناهل، وفاقاً لما حكاه عن والده‌ﷺ، في «الدرس» عدمُ اعتبار الاستصحاب الأوّل والرجوع إلىٰ الاستصحاب الثاني. قال في المناهل في ردّ تمسّك السيّد العلّامة الطباطبائي علىٰ حرمة العصير من الزبيب إذا غلىٰ بالاستصحاب:

«ودعوىٰ تقديمه علىٰ استصحاب الإباحة أنّه يشترط في حجّيّة الاستصحاب ثبوتُ أمر أو حكم وضعي أو تكليفي في زمان من الأزمنة قطعاً، ثمّ يحصل الشكّ في ارتفاعه من الأسباب، ولا يكفي مجرّد قابليّة الثبوت باعتبار من الاعتبارات، فالاستصحابُ التقديري باطلٌ، وقد صرّح بذلك الوالدُ العلّامةُ في أثناء «الدرس»، فلا وجه للتمسّك باستصحاب التحريم في المسألة». انتهىٰ كلامه رفع مقامه.

يستصحب الإباحة السابقة لماء الزبيب قبل الغليان)، بأنْ يقال: ماء الزبيب كان قبل الغليان حلالاً، فإذا شكّ في بقاء ذلك يستصحب بقاء الإباحة والحلّيّة.

(ظاهر سيّد مشايخنا) السيّد محمّد المجاهد (في المناهل، وفاقاً لما حكاه عن والده‌ﷺ) السيّد علي صاحب الشرح الكبير علىٰ النافع علىٰ ما في شرح الاعتمادي (في «الدرس» عدم اعتبار الاستصحاب الأوّل)، أي: استصحاب الحرمة المعلّقة علىٰ الغليان، لما عرفت من أنّ الوجود التعليقي بمنزلة العدم، فليس بوجود متحقّقٍ سابقاً، كي يستصحب.

(والرجوع إلىٰ الاستصحاب الثاني) وهو استصحاب الحلّيّة المتحقّقة قبل الغليان.

(قال في المناهل في ردّ تمسّك السيّد العلّامة الطباطبائي)، أي: بحر العلوم (علىٰ حرمة العصير من الزبيب إذا غلىٰ بالاستصحاب: ودعوىٰ تقديمه علىٰ استصحاب الإباحة).

يعني: قال في ردّ استصحاب الإباحة: (إنّه يشترط في حجّيّة الاستصحاب ثبوت أمرٍ)، كحياة زيد مثلاً (أو حكم وضعي)، كطهارة المتوضّئ مثلاً (أو تكليفي)، كوجوب الصوم مثلاً (في زمان من الأزمنة قطعاً، ثمّ يحصل الشكّ في ارتفاعه بسبب منٍ الأسباب)، كالموت في المثال الأوّل، وخروج المذي في الثاني، وغروب الشمس في الثالث.

(ولا يكفي مجرّد قابليّة الثبوت باعتبار من الاعتبارات)، كثبوت شيء علىٰ تقدير ثبوت شيء آخر؛ لأنّ الثبوت التقديري ليس بوجودٍ حتىٰ يستصحب.

وكيف كان، (فالاستصحاب التقديري باطل، وقد صرّح بذلك)، أي: البطلان (الوالد العلّامة في أثناء الدرس، فلا وجه للتمسّك باستصحاب التحريم في المسألة)، أي: مسألة

أقول: لا إشكالَ في أنّه يعتبر في الاستصحاب تحقّقُ المستصحب سابقاً، والشكّ في ارتفاع ذلك المحقّق، ولا إشكال أيضاً في عدم اعتبار أزيد من ذلك.

ومن المعلوم أنّ تحقّق كلّ شيء بحسبه. فإذا قلنا: العِنَبُ يحرم ماؤه إذا غلىٰ أو بسبب الغليان، فهناك لازم وملزوم وملازمة. أمّا الملازمةُ ـ وبعبارة أُخرىٰ: سببيّةُ الغليان لتحريم

الزبيب.

(انتهىٰ كلامه رفع مقامه).

والمصنّف ﷺ ممّن يقول باعتبار الاستصحاب في الحكم التعليقي، كالحكم التنجيزي، وقد أشار إلىٰ ردّ صاحب المناهل وبيان وجه صحّة الاستصحاب التعليقي بقوله:

(لا إشكال في أنّه يعتبر في الاستصحاب تحقّق المستصحب سابقاً، والشكّ في ارتفاع ذلك المحقّق)، وذلك لما مرّ غير مرّة من أنّ المستفاد من تعريف الاستصحاب وأدلّته هو اعتبار اليقين بتحقّق المستصحب والشّكّ في بقائه، ولا يعتبر في الاستصحاب أزيد من ذلك.

غاية الأمر ثبوت المستصحب علىٰ قسمين: تارةً: يكون وجوده في السابق علىٰ نحو التنجيز، وأُخرىٰ: يكون وجوده في السابق علىٰ نحو التعليق.

ثمّ المعتبر في صحّة الاستصحاب هو مطلق الثبوت والوجود منجّزاً كان أو معلّقاً، فالوجود التعليقي نحو من الوجود؛ لأنّ تحقّق كلّ شيء ووجوده بحسبه، كما أشار إليه بقوله: (ومن المعلوم أنَّ تحقّق كلَّ شيء بحسبه).

ومن هنا يظهر ردّ ما ذكره صاحب المناهل من بطلان الاستصحاب التعليقي، وذلك أنَّ الوجه في بطلان الاستصحاب التعليقي، لا يخلو عن احتمالين:

الأوّل: اعتبار كون و جود الشيء منجّزاً في السابق.

والثاني: إنَّ الوجود التعليقي ليس بوجودٍ أصلاً، بل هو محض العدم.

فإنْ كان مراد صاحب المناهل هو الاحتمال الأوّل، ففيه أنّه لا دليل لنا علىٰ اعتبار الوجود المنجّز في صحّة الاستصحاب، بل يكفي مطلق الوجود في الصحّة. وإنْ كان مراده هو الاحتمال الثاني، ففيه أنّ الوجود المعلّق نحواً من الوجود، وليس عدماً محضاً.

وحينئذ (فإذا قلنا: العنب يحرم ماؤه إذا غلىٰ أو بسبب الغليان، فهناك) أُمور ثلاثة:

ماء العصير ـ فهي متحقّقة بالفعل من دون تعليق.

وأمّا اللّازمُ ـ وهي الحرمةَ ـ فله وجودٌ مقيّد بكونه علىٰ تقدير الملزوم، وهذا الوجودُ التقديريُ أمرٌ متحقّق في نفسه في مقابل عدمه وحينئذٍ فإذا شككنا في أنّ وصف العنبيّة له مدخل في تأثير الغليان في حرمة مائه، فلا أثر للـغليان في التـحريم بـعد جَـفاف العـنب وصيرورته زبيباً. فأيُّ فرق بين هٰذا وبين سائر الأحكام الثابتة للعنب إذا شكّ في بقائها بعد

الأوّل: هو اللّازم وهو الحرمة في مثال غليان ماء العنب.

والثاني: هو الملزوم وهو الغليان.

والثالث: هو الملازمة بينهما التي تقتضيها سببيّة الغليان للحرمة شرعاً.

ثمّ الملازمة يكون وجودها متحقّقاً بـالفعل مـن دون تـعليق؛ لأنّ وجـود المـلازمة لايستلزم وجود الطرفين، فكما أنَّ الملازمة بين طلوع الشمس ووجـود النهـار مـتحقّقة بالفعل وإنْ لم يتحقّق الطرفان، فكذا الملازمة بين غليان العنب وحرمته متحقّقة بالفعل وإنْ لم يتحقّق الغليان والحرمة، كما أشار إليه بقوله:

(أمّا الملازمة ..... فهي متحقّقه بالفعل من دون تعليق. وأمّا اللّازم ـ وهي الحرمة ـ فله وجود مقيّد بكونه علىٰ تقدير الملزوم، وهذا الوجود التقديري أمر متحقّق في نفسه في مقابل عدمه).

والحاصل أنّ حرمة العنب موجودة بوجود تقديري. (وحينئذٍ فاذا شككنا) بعد أنْ صار العنب زبيباً (في أنَّ وصف العنبيّة له مدخل في تأثير الغليان في حرمة مائه، فلا أثر للغليان في التحريم بعد جفاف العنب وصيرورته زبيباً).

أو ليس له مدخل فيه فيؤثر الغليان في التحريم بعد الجفاف أيضاً، فيجري الاستصحاب في الحكم التعليقي، كما يجري الاستصحاب في الملازمة، بأنْ يقال: كان بين العنب بـشرط الغليان وبين حرمته ونجاسته ملازمة، فـإذا شكّ في بـقائها بـعد أن صـار العـنب زبـيباً تستصحب تلك الملازمة، ولازم ذلك هو الحكم بحرمة الزبيب بعد الغليان.

وكيف كان، فلا فرق بين هذا الحكم التعليقي للعنب وبين سـائر أحكـامه، كـالملكيّة والحلّيّة مثلاً في جريان الاستصحاب، كما أشار إليه قوله:

(فأيُّ فرق بين هذا وبين سائر الأحكام الثابتة للعنب إذا شكَّ في بقائها بعد صيرورته

صيرورته زبيباً ؟.

نعم، ربّما يناقش في الاستصحاب المذكور؛ تارةً بانتفاء الموضوع وهو العنب وأُخرىٰ بمعارضته باستصحاب الإباحة قبل الغليان، بل ترجيحه عليه بمثل الشهرة والعمومات. لكنّ الأوّل لا دخلَ له في الفرق بين الآثار الثابتة للعنب بالفعل والثابتة له علىٰ تقدير دون آخر.

زبيباً)، أي: لا فرق بينهما في جريان الاستصحاب.

(نعم، ربّما يناقش في الاستصحاب المذكور)، أي: استصحاب الحكم التعليقي؛ (تارة بانتفاء الموضوع وهو العنب وأُخرىٰ بمعارضته باستصحاب الإباحة قبل الغليان، بل ترجيحه عليه بمثل الشهرة).

حيث يكون المشهور هو عدم تنجّس الزبيب بالغليان، فيكون مرجّحاً لاستصحاب الحلّ المنجّز.

(والعمومات)، أي: ترجيح استصحاب الإباحة بالعمومات الاجتهاديّة، كقوله تعالىٰ: ﴿وأنْزلنا مِنَ السّمَاءِ مَاءً طَهُوراً﴾[1] أو الفقاهتيّة، كقوله ﷺ: (كلُّ شيء لك حلال ... إلىٰ آخره)[2]، علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي. هذا تمام الكلام فيما يمكن أنّ يناقش به الاستصحاب في الحكم التعليقي من الوجهين المذكورين.

وقد ردّ المصنّف ﷺ كلا الوجهين، حيث أشار إلىٰ ردّ الوجه الأوّل بقوله:

(لكنّ الأوّل لا دخل له في الفرق بين الآثار الثابتة للعنب بالفعل والثابتة له علىٰ تقدير دون آخر).

وملخّص الكلام في ردّ الوجه الأوّل، هو أنَّ تغيّر الموضوع لا يكون مانعاً عن جريان الاستصحاب، لأنَّ الشكّ في الأحكام المعتبر في الاستصحاب دائماً يكون من جهة تغيّير حالٍ من حالات الموضوع، وإلّا، فلا يتحقّق الشكّ في حكم من الأحكام.

وحينئذ فلو كان التغيّر في الموضوع مانعاً عن الاستصحاب، لكان مانعاً عنه مطلقاً من دون فرق بين أن يكون المستصحب من الأحكام التعليقيّة أو من الأحكام التنجيزيّة.

---

(١) الفرقان: ٤٨.

(٢) الكافي ٥: ٣١٣ / ٤٠. الوسائل ١٧: ٨٩، أبواب مايكتسب به، ب ٤، ح ٤.

والثاني فاسد لحكومة استصحاب الحرمة علىٰ تقدير الغليان علىٰ استصحاب الإباحة قبل الغليان.

فالتحقيقُ: إنّه لا يعقل فرق في جريان الاستصحاب ولا في اعتباره من حيث الأخبار أو من حيث العقل بين أنحاء تحقّق المستصحب. فكلّ نحو من التحقق ثبت للمستصحب وشكّ في ارتفاعه، فالأصل بقاؤه.

مع أنّك عرفت أنّ الملازمة وسببيّة الملزوم للّازم موجودة بالفعل، وجـد اللّازم أم لم يوجد، لأنّ صدق الشرطيّة لا يتوقّف علىٰ صدق الشرط. وهٰذا الاستصحابُ غير متوقف

ثمّ أشار إلى ردّ الوجه الثاني بقوله:

(والثاني فاسد لحكومة استصحاب الحرمة علىٰ تقدير الغليان علىٰ استصحاب الإباحة قبل الغليان).

وحاصل الردّ علىٰ ما في شرح الاعتمادي، هو أنّ الشكّ في الحلّ والحـرمة عـلىٰ تـقدير الغليان مسبّبٌ عن الشكّ في بقاء الحرمة المقدّرة حال العنبيّة.

فإذا جرىٰ الأصل السببي ـ أعني: استصحاب الحرمة ـ لكان حاكماً علىٰ الأصل المسبّبي، أعني: استصحاب الإباحة. هذا مضافاً إلىٰ أنّ مقتضىٰ القاعدة في تعارض الأصلين هـو التساقط لا الترجيح، سواء كان المرجّح من الأُصول أو الظنون، لاسيّما الشهـرة حـيث لم يثبت اعتبارها في مقام الاستدلال، ولا الترجيح.

(فالتحقيق: إنّه لا يعقل فرق في جريان الاستصحاب ولا في اعتباره من حيث الأخبار أو من حيث العقل بين أنحاء تحقّق المستصحب) مـــن حـيث التـنجيزيّة والتـعليقيّة، فـكما يجري الاسـتصحاب في المسـتصحب المـتحقّق تـنجيزاً، كـذلك يجـري في المسـتصحب المتحقّق تعليقاً، سواء قلنا باعتباره من باب الأخبار والتعبّد أو مـن بـاب الظـنّ وبـناء العقلاء.

(فكلّ نحو من التحقّق ثبت للمستصحب وشكّ في ارتفاعه، فالأصل بقاؤه). هذا حال استصحاب الحرمة المعلّقة.

وأمّا استصحاب الملازمة فأمره أوضح كما مّر، وأشار إليه بقوله:

(مع أنّك عرفت أنّ الملازمة وسببيّة الملزوم للّازم موجودة بالفعل)، سواء وجد اللّازم

علىٰ وجود الملزوم.

نعم، لو أُريد إثبات وجود حكم فعلاً في الزمان الثاني أُعتبر إحرازُ الملزوم فيه ليترتّب عليه بحكم الاستصحاب لازمُه. وقد يقع الشكّ في وجود الملزوم في الآن اللّاحق، لعدم تعيّنه واحتمال مدخليّة شيء في تأثير ما يتراءىٰ أنّه ملزوم.

والملزوم بالفعل أم لا، (لأنّ صدق الشرطيّة لا يتوقّف علىٰ صدق الشرط)، فاستصحاب الملازمة الثابتة حال العنبيّة بالفعل يجري بعد الزبيبيّة من غير توقّف علىٰ وجود الملزوم.

(نعم، لو أُريد إثبات وجود حكم فعلاً في الزمان الثاني أُعتبر إحراز الملزوم فيه ليترتّب عليه بحكم الاستصحاب لازمه)، بأنْ أُريد إثبات الحرمة فعلاً في الزمان الثاني، فلابدّ حينئذ من إحراز الملزوم ليترتّب عليه لازمه بالاستصحاب.

والحاصل أنّ استصحاب الملازمة قبل الغليان يُثبت الحرمة المعلّقة وبعد الغليان يُثبت الحرمة الفعليّة علىٰ ما في شرح الاعتمادي.

(وقد يقع الشكّ في وجود الملزوم في الآن اللّاحق، لعدم تعيّنه واحتمال مدخليّة شيء في تأثير ما يتراءىٰ أنّه ملزوم).

وذلك كما إذا غلىٰ الزبيب بالشمس واحتمل مدخليّة كون الغليان بالنّار في الحرمة، فاستصحاب الملازمة ـ حينئذ ـ لا يثبت اللّازم ـ أي: الحرمة ـ وذلك لعدم إحراز الملزوم به، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي مع تصرّف مّا.

الأمر الخامس

إنّه لا فرق في المستصحب بين أنْ يكون حكماً ثابتاً في هٰذه الشريعة أم حكماً من أحكام الشريعة السابقة، إذ المقتضي موجود، وهو جريان دليل الاستصحاب وعدم ما يصلح مانعاً، عدا أُمور:

منها: ماذكره بعضُ المعاصرين، من:

«أنّ الحكم الثابت في حقّ جماعة لا يمكن إثباته في حقّ آخرين، لتغاير الموضوع، فإنّ ما ثبت في حقّهم مثله لا نفسه. ولذا يتمسّك في تسرية الأحكام الثابتة للحاضرين أو

(الأمر الخامس: إنّه لا فرق في المستصحب بين أنْ يكون حكماً ثابتاً في هذه الشريعة أم حكماً من أحكام الشريعة السابقة).

وقبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو عنوان البحث في هذا الأمر، فنقول في تحرير عنوان البحث:

إنّهُ إذا ثبت حكم في الشريعة السابقة، ولم يعلم خلافه في هذه الشريعة فهل يجوز استصحاب ذلك الحكم في هذه الشريعة أم لا ؟ وإلى هذا العنوان أشار المصنّف ﷺ بقوله:

(إنّه لا فرق في المستصحب بين أنْ يكون حكماً ثابتاً في هذه الشريعة أم حكماً من أحكام الشريعة السابقة، إذ المقتضي موجود، وهو جريان دليل الاستصحاب).

سواء كان دليله الظنّ العقلائي أو التعبّد الأخباري، وإنْ كان ربّما يتوهّم انصراف الثاني إلىٰ استصحاب أحكام شرعنا فقط، إلّا أنّه انصراف بدويّ ناشئ عن الاستيناس، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(وعدم مايصلح مانعاً، عدا أُمور:) ذُكرت في موارد مختلفة.

(منها : ما ذكره بعض المعاصرين)، أي: صاحب الفصول (من: أنَّ الحكم الثابت في حقّ جماعة لا يمكن إثباته في حقّ آخرين، لتغاير الموضوع، فإنَّ ماثبت في حقّهم مثله لا نفسه).

وحاصل الإشكال من جهة اختلاف الموضوع، هو أنَّ المكلّف بأحكام كلّ شريعة إنّما هو المدرك لتلك الشريعة التي يُريد استصحاب أحكامها، ومن المعلوم أنّ المدرك للشريعة السابقة قد انقرض، وأمّا المدرك لهذه الشريعة لم يكن محكوماً بأحكام الشريعة السابقة، فلا

الموجودين إلىٰ الغائبين أو المعدومين بالإجماع والأخبار الدالّة على الشركة لا بالاستصحاب» وفيه:

أوّلاً: إنّا نفرض الشخص الواحد مدركاً للشريعتين.

فإذا حرم في حقّه شيء سابقاً وشكّ في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة، فلا مانع عن الاستصحاب أصلاً. وفرضُ انقراض جميع أهل الشريعة السابقة عند تجدّد اللاحقة نادرٌ، بل غيرُ واقع.

يجري الاستصحاب في حقّه، فما ثبت في حقّه من الحكم الثابت في الشريعة السابقة يكون مثله لا نفسه.

(ولذا)، أي: لتغاير الموضوع (يتمسّك في تسرية الأحكام الثابتة للحاضرين أو الموجودين إلىٰ الغائبين أو المعدومين بالإجماع والأخبار الدالّة علىٰ الشركة).

أي: شركة الغائبين مع الحاضرين والمعدومين مع الموجودين في زمن الخطاب بالإجماع أو الأخبار (لا بالاستصحاب).

(وفيه: أوّلاً: إنّا نفرض الشخص الواحد مدركاً للشريعتين).

وحاصل الجواب الأوّل: إنّ إشكال تغاير الموضوع إنّما يتوهّم بالنسبة إلىٰ من لم يدرك الشريعة السابقة أصلاً أو حال البلوغ، لا بالنسبة إلىٰ من أدرك الشريعتين حال البلوغ، فيجوز له الاستصحاب، فإذا ثبت الحكم في حقّ المدرك للشريعتين بالاستصحاب أمكن إثباته في حقّ غيره بقاعدة الاشتراك في التكليف.

إلّا أنْ يقال: إنّ إثبات الحكم للآخرين بقاعدة الاشتراك في التكليف مبنيٌّ علىٰ وحدة الصنف، ومدرك الشريعتين لا يتحدّ صنفاً مع غيره فيجوز له الاستصحاب؛ لأنّه شاكٌّ في بقاء حكمه السابق بخلاف غيره، فلا يجوز له الاستصحاب، لانتفاء الموضوع، ولا العمل بالحكم المستصحب لعدم جريان قاعدة الاشتراك في التكليف، كما مرّ.

قوله: (وفرض انقراض جميع أهل الشريعة السابقة عند تجدّد اللّاحقة نادر، بل غير واقع) دفعٌ لما يتوهّم من ردّ فرض المدرك للشريعتين، بل نفرض انقراض جميع أهل الشريعة السابقة عند تجدّد الشريعة اللّاحقة؛ فإشكال تغاير الموضوع يبقىٰ علىٰ حاله.

وحاصل الدفع أنّ فرض انقراض جميع أهل الشريعة السابقة فرض لم يقع أصلاً؛ وذلك

وثانياً: إنّ اختلاف الأشخاص لا يمنع عن الاستصحاب وإلّا لم يجر استصحابُ عدم النسخ. وحلّه: إنّ المستصحبَ هو الحكمُ الكلّي الثابت للجماعة علىٰ وجه لا مدخل لأشخاصهم فيه.

أنّه ما هلك قوم نبيّ كهلاكة قوم نوح، وقد بقىٰ معه في الفلك من بقي من المكلّفين.

نعم، يتصوّر ماذكر من وجود مدرك الشريعتين في أوائل حدوث الشريعة اللاحقة، وربّما يحصل الشكّ في بقاء حكم بعد مضي مدّة لا يوجد فيها مدرك الشريعتين حتىٰ يتمسّك بالاستصحاب، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي. ثمّ أشار إلىٰ الجواب الثاني عن الإشكال المذكور أو إلىٰ ردّه بقوله:

(وثانياً: إنَّ اختلاف الأشخاص لا يمنع عن الاستصحاب وإلّا لم يجر استصحاب عدم النسخ)، مع أنَّ استصحاب عدم النسخ يكون من المسلّمات عند الأُصولي والأخباري. وقياس استصحاب عدم أحكام الشريعة السابقة باستصحاب عدم النسخ والملازمة بينهما نفياً وإثباتاً يتّضح بعد مقدّمة، وهي:

إنَّ ماذكر من المانع وهو تغاير الموضوع بعينه موجود في استصحاب عدم النسخ، فكما أنَّ الأشخاص الموجودين في الشريعة السابقة ربّما كانوا غير الموجودين في الشريعة اللّاحقة، فكذلك أنّ الأشخاص الموجودين في زمن الخطاب والصدر الأوّل ربّما كانوا غير الأشخاص الموجودين في زمان الشكّ في النسخ. إذا عرفت هذه المقدّمة يتّضح لك وجه الملازمة بين الاستصحابين المذكورين.

فنقول: إنّه لو كان المانع عن استصحاب أحكام الشريعة السابقة هو تغاير الموضوع باختلاف الأشخاص، لكان هذا المانع بعينه موجوداً في استصحاب عدم النسخ، فلو لم يجر استصحاب أحكام الشريعة السابقة لم يجر استصحاب عدم النسخ والتالي باطل، كما مرَّ فالمقدّم مثله والملازمة واضحة كما عرّفت، والنتيجة هي جريان استصحاب أحكام الشريعة السابقة لكون اختلاف الأشخاص غير مانع عنه، كما لا يكون مانعاً عن استصحاب عدم النسخ.

(وحلّه: إنَّ المستصحب هو الحكم الكلّي الثابت للجماعة علىٰ وجه لا مدخل لأشخاصهم فيه).

إذ لو فرض وجود اللّاحقين في السابق عمّهم الحكمُ قطعاً، فإنّ الشريعة اللّاحقة لا تحدث عند انقراض أهل الشريعة الأُولىٰ، غايةُ الأمر احتمالُ مدخليّة بعض أوصافهم المعتبرة في موضوع الحكم.

ومثلُ هٰذا لو أثّر في الاستصحاب لقدح في أكثر الاستصحابات، بل في جميع موارد

وحاصل الحلّ أنَّ ماذكر من الأشكال من جهة مدخليّة الأشخاص في الحكم مبني علىٰ أنْ تكون الأحكام في كلّ شريعة مجعولة علىٰ نحو القضايا الخارجيّة المتكفلّة للحكم علىٰ الأفراد الموجودة في زمان خاصّ، وليس الأمر كذلك، بل الأحكام في كلّ شريعة مجعولة علىٰ نحو القضايا الحقيقيّة الشاملة لجميع أفراد المكلّفين الموجودة والمقدّرة إلىٰ يوم القيامة.

وحينئذ فلا يلزم إشكال أصلاً، إذ بعد فرض ثبوت الحكم من الأوّل لجميع الأفراد الموجودة بالفعل أو بالفرض لولا النسخ، فإذا شكّ في نسخ حكمٍ من الأحكام وعدم عمومٍ لفظي يقتضي استمراره في جميع الأزمنة، يجري فيه استصحاب البقاء وعدم النسخ، ولازمه ثبوته للأفراد الموجودة في الشريعة اللّاحقة.

(إذ لو فرض وجود اللّاحقين في السابق عمّهم الحكم قطعاً) لما عرفت من أنّ الأحكام مجعولة علىٰ نحو القضايا الحقيقيّة، لا علىٰ نحو القضايا الخارجيّة، نظير الخطاب الصادر من المولىٰ العرفي إلىٰ عبده أو من الأب إلى ابنه، فكلّ شريعة مستمرّة إلى يوم القيامة ما لم تنسخ.

(فإنّ الشريعة اللّاحقة لا تحدث عند انقراض أهل الشريعة الأُولىٰ)، وذلك فإنّ كثيراً من أُمّة عيسىٰ عليه السلام مثلاً كانوا موجودين عند حدوث شريعتنا وقد صاروا موظّفين بالعمل بها، علىٰ مافي شرح الاعتمادي.

(غاية الأمر احتمال مدخليّة بعض أوصافهم المعتبرة في موضوع الحكم).

وحاصل الكلام فيما يمكن أنْ يكون مراد المصنّف رحمه الله في المقام، هو أنّ غاية الأمر كون الشكّ في المقام شكّاً في المقتضي من جهة احتمال مدخليّة بعض الأوصاف، مثل كونهم أُمّة موسىٰ عليه السلام أو عيسىٰ عليه السلام مثلاً في موضوع الحكم، فلو لم يجر الاستصحاب فيه، فهو من جهة كون الشكّ في المقتضي لا من جهة اختلاف الأشخاص في الشريعتين. هذا علىٰ ماذهب إليه المصنّف رحمه الله من عدم اعتبار الاستصحاب في مورد الشكّ في المقتضي، وأمّا علىٰ ماذهب إليه القوم من قولهم باعتبار الاستصحاب مطلقاً، فيجري فيه الاستصحاب.

الشكّ من غير جهة الرافع.

وأمّا التمسّكُ في تسرية الحكم من الحاضرين إلىٰ الغائبين فليس مجرىً للاستصحاب حتىٰ يتمسّك به، لأنّ تغاير الحاضرين المشافهين للغائبين ليس بالزمان، ولعلّه سهو من قلمه‌ﷺ. وأمّا التسريةُ من الموجودين إلىٰ المعدومين، فيمكن التمسّكُ فيها بالاستصحاب

(ومثل هذا لو أثّر في الاستصحاب)، أي: مثل مجرّد تغيّر الوصف الاعتباري ككونهم أُمّة عيسىٰ‌عليه‌السلام لو أثّر في عدم جريان الاستصحاب، ومنع عن جريانه (القدح في أكثر الاستصحابات).

إذ مامن استصحابٍ إلّا أنْ يحصل فيه تغيير من جهة الموضوع أو غيره وصار منشأ للشكّ؛ لأنّه لو لم يحصل تغيّر أصلاً لم يطرء شكّ أبداً، كي يجري الاستصحاب، ألا ترىٰ أنّه يشكّ في بقاء نجاسة الكرّ المتغيّر لأجل زوال تغيّره بنفسه ومع ذلك يجري الاستصحاب؟ كما في شرح الاعتمادي مع توضيح منّاً.

(بل في جميع موارد الشكّ من غير جهة الرافع).

وملخّص الكلام في المقام علىٰ مافي شرح الاعتمادي، هو أنَّ الشكّ في بقاء الحكم من جهة المقتضي دائماً يكون من جهة تغيّر الموضوع.

نعم، إذاكان الشكّ في بقاء الحكم من جهة احتمال الرافع، كالشكّ في بقاء الطهارة لاحتمال الحدث، فهو لا يرجع إلىٰ تغيّر في الموضوع. هذا تمام الكلام في ردّ ما استدلّ به صاحب الفصول علىٰ عدم جريان الاستصحاب في أحكام الشريعة السابقة من تغايّر الموضوع.

ثمّ أيّد هذا الاستدلال بتسرية أحكام الحاضرين إلى الغائبين بالإجماع والأخبار لا بالاستصحاب؛ وذلك لعدم جريان الاستصحاب من جهة تغايّر الموضوع. فأشار المصنّف‌ﷺ إلىٰ ردّ هذا التأييد أو الجواب عنه بقوله:

(وأمّا التمسّك في تسرية الحكم من الحاضرين إلىٰ الغائبين فليس مجرىً للاستصحاب حتىٰ يتمسّك به، لأنّ تغاير الحاضرين المشافهين للغائبين ليس بالزمان)، بل هو بالحضور والغيبة، وهذا القسم من التغاير مانع عن الاستصحاب؛ لأنّ مجرىٰ الاستصحاب هو ما كان المتيقّن والمشكوك مختلفين بالزمان، لا بالأشخاص.

(وأمّا التسرية من الموجودين إلىٰ المعدومين، فيمكن التمسّك فيها بالاستصحاب

بالتقريب المتقدّم.

أو بإجرائه فيمَنْ بقي من الموجودين إلىٰ زمان وجود المعدومين، ويتمّ الحكم في المعدومين بقيام الضرورة علىٰ اشتراك أهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة.

ومنها: ما اشتهر من أنّ هٰذه الشريعة ناسخة لغيرها من الشرائع، فلا يجوز الحكم بالبقاء.

وفيه: إنّه إن أُريد نسخ كلّ حكم إلٰهيّ من أحكام الشريعة السابقة، فهو ممنوع.

بالتقريب المتقدّم) في استصحاب أحكام الشريعة السابقة واستصحاب عدم النسخ؛ لأنّ المستصحب حكم كلّي لا مدخليّة لأشخاص الموجودين فيه أصلاً، فلو فرض الشكّ في ثبوته للمعدومين يجري الاستصحاب.

(أو بإجرائه فيمَنْ بقي من الموجودين إلىٰ زمان وجود المعدومين) نظير مدرك الشريعتين.

(ويتمّ الحكم في المعدومين) المعاصرين (بقيام الضرورة علىٰ اشتراك أهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة)، وذلك بشرط اتحادهما في الصنف، كما عرفت.

وقد أشار إلىٰ الأمر الثاني من الأُمور التي تكون مانعة عن استصحاب أحكام الشريعة السابقة بقوله:

(ومنها: ما اشتهر من أنَّ هذه الشريعة ناسخة لغيرها من الشرائع، فلا يجوز الحكم بالبقاء) بالاستصحاب.

(وفيه: إنّه إنْ أُريد نسخ كلّ حكم إلهيّ من أحكام الشريعة السابقة، فهو ممنوع) وفاسدٌ بالإجماع، بل يمكن دعوىٰ الضرورة علىٰ فساد النسخ كذلك.

وتدلّ علىٰ فساده الآيات والأخبار، ويكفي من الآيات قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[1] الآية.

ومن الأخبار مادلّ علىٰ حرمة شرب الخمر واللواط ونكاح المحارم في جميع الشرائع، بل العقل يستقلّ بثبوت بعض الأحكام، كالمستقلّات العقليّة الغير القابلة للتغيّر في جميع

---

(١) البقرة: ١٨٣.

وإنْ أُريد نسخ البعض فالمتيقّنُ من المنسوخ ما علم بالدليل، فيبقىٰ غيره علىٰ ما كـان عليه ولو بحكم الاستصحاب. فإنْ قُلتَ: إنّا نعلمُ قطعاً بنسخ كثير من الأحكام السـابقة، والمعلومُ تفصيلاً منها قليلٌ في الغاية، فيعلم بوجود المنسوخ في غيره.

قلتُ: لو سلّم ذلك لم يقدح في إجراء أصالة عدم النسخ في المشكوكات، لأنّ الأحكام المعلومة في شرعنا بالأدلّة واجبة العمل، سواء كانت من موارد النسخ أم لا، فأصالةُ عدم النسخ فيها غيرُ محتاج إليها. فتبقىٰ أصالة عدم النسخ في محلّ الحاجة سليمة عن المعارض، لما

الشرائع.

وبالجملة: إنْ أُريد بنسخ هذه الشريعة نسخ جميع الأحكام الثابتة في الشرائع السابقة، فهو فاسد بالأدلّة الأربعة.

(وإنْ أُريد نسخ البعض فالمتيقّن من المنسوخ ما علم بالدليل، فيبقىٰ غيره علىٰ ماكان عليه ولو بحكم الاستصحاب) علىٰ فرض الشكّ في البقاء، وعدم دلالة الدليل الأوّل علىٰ الاستمرار، وبالجملة أنّ نسخ البعض لايمنع من الاستصحاب.

(فإنْ قُلتَ: إنّا نعلم قطعاً بنسخ كثير من الأحكام السابقة، والمعلوم تفصيلاً منها قليل في الغاية، فيعلم بوجود المنسوخ في غيره).

وحاصل الإشكال علىٰ استصحاب أحكام الشريعة السابقة، هو أنّ العلم الإجمالي بنسخ كثير من الأحكام مانع عن الاستصحاب.

(قُلتُ:)

أوّلاً: لا نسلّم وجود العلم الإجمالي بوجود المنسوخ في غير ما عُلم نسخه تفصيلاً.

وثانياً: (لو سلّم ذلك لم يقدح في إجراء أصالة عدم النسخ في المشكوكات) بـالشكوك البدويّة بعد انحلال العلم الإجمالي ـ بالظفر بعدّة من موارد النسخ ـ إلى شكّ بدويّ في غيرها وعلم تفصيلي فيها.

وببيان آخر، كما يظهر من المتن أنّ الأُصول في أطراف العلم الإجمالي متعارض بعضها مع البعض، فإذا لم يجر البعض يجري الآخر لكونه سليماً عن المعارض، وإليه أشار بقوله:

(فتبقىٰ أصالة عدم النسخ في محلّ الحاجة سليمة عن المعارض).

وحاصل كلام المصنّف ﷺ في المقام على ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، هو أنّ

تقرّر في الشبهة المحصورة، من أنّ الأصل في بعض أطراف الشبهة إذا لم يكن جارياً أو لم يحتج إليه، فلا ضير في إجراء الأصل في البعض الآخر.

ولأجل ما ذكرنا استمرّ بناء المسلمين في أوّل البعثة علىٰ الاستمرار علىٰ ما كانوا عليه حتىٰ يطّلعوا علىٰ الخلاف، إلّا أنْ يقال: إنّ ذلك كان قبل إكمال شريعتنا، وأمّا بعده، فقد جاء النبيّ ﷺ بجميع ما تحتاج إليه الأمّة إلىٰ يوم القيامة، سواء خالف الشريعة السابقة أم

المنسوخات وإنْ لم تنحصر في المقدار المعلوم تفصيلاً، لكن يحتمل انحصارها فيما بين الأحكام المعلومة في شرعنا.

وحيث إنّ هذه الأحكام واجبة العمل من دون حاجة إلىٰ أصالة عدم النسخ سواء كانت من موارد النسخ أم لا، فيجوز إجراء أصالة عدم النسخ في موارد الحاجة، وهي الأحكام المعلوم وجودها في الشريعة السابقة المشكوك نسخها في شرعنا.

(لما تقرّر في الشبهة المحصورة، من أنّ الأصل في بعض أطراف الشبهة إذا لم يكن جارياً) لخروجه عن محلّ الابتلاء أو للاضطرار إليه أو لغير ذلك (أو لم يحتج إليه)، كما في المقام لكون أحكام شرعنا واجبة العمل من دون حاجة إلىٰ أصالة عدم النسخ.

(فلا ضير في إجراء الأصل في البعض الآخر)، لكون الأصل فيه سليماً عن المعارض.

(ولأجل ماذكرنا) من الاستصحاب المرتكز عند العقلاء (استمرّ بناء المسلمين في أوّل البعثة علىٰ الاستمرار علىٰ ما كانوا عليه حتىٰ يطّلعوا علىٰ الخلاف، إلّا أنْ يقال: إنّ ذلك)، أي: الاستصحاب (كان قبل إكمال شريعتنا، وأمّا بعده، فقد جاء النبيّ ﷺ بجميع ما تحتاج إليه الأُمّة إلىٰ يوم القيامة، سواء خالف الشريعة السابقة أم وافقها).

كما يدلّ عليه قوله ﷺ في خطبة حجّة الوداع: (ما من شيء يقرّبكم إلى الجنّة ويبعدّكم عن النار إلّا وقد أمرتكم به، وما من شيء يبعدّكم عن الجنّة ويقرّبكم إلى النار إلّا وقد نهيتكم عنه حتىٰ الخدش بالأظفار)[1].

فالمستفاد من هذا الخبر أنّ النبيّ ﷺ قد جاء بجميع ما تحتاج إليه الأُمّة، وقد بيّن حكم كلّ فعلٍ وكلّ موضوعٍ، وما أهمل بيان شيء من الأحكام الشرعيّة.

---

(١) الكافي ٢: ٧٤ / ٢. الوسائل ١٧: ٤٥، أبواب مقدّمات التجارة، ب ١٢، ح ٢، وليس فيهما عبارة (حتىٰ الخدش بالأظفار).

وافقها. فنحن مكلّفون بتحصيل ذلك الحكم موافقاً أم مخالفاً، لأنّه مقتضىٰ التديّن بهذا الدين.

ولكن يدفعه: إنّ المفروض حصولُ الظنّ المعتبر من الاستصحاب ببقاء حكم الله السابق في هذه الشريعة، فيظنّ بكونه ممّا جاء به النبيّ ﷺ. ولو بنينا علىٰ الاستصحاب

وحينئذ (فنحن مكلّفون بتحصيل ذلك الحكم موافقاً أم مخالفاً، لأنّه مقتضىٰ التديّن بهذا الدين).

وحاصل الكلام في عدم جريان الاستصحاب بعد إكمال الشريعة الإسلاميّة، هو أنّ ناسخيّة هذه الشريعة للشرائع السابقة ليست بمعنىٰ كون أحكامها علىٰ خلاف أحكام الشرائع السابقة، حتّىٰ يقال بفساد النسخ بهذا المعنىٰ بما تقدّم من الأدلّة الأربعة.

بل بمعنىٰ تبدّل الشريعة السابقة بالشريعة اللّاحقة وإيجاب العمل بالشريعة اللّاحقة بعنوان أنّها ممّا جاء به نبيّنا محمّد ﷺ وافق الحكم الأوّل أو خالفه.

غاية الأمر في صورة الموافقة يكون الحكم المجعول في الشريعة اللّاحقة مماثلاً للحكم المجعول في الشريعة السابقة لا بقاء له، فلا يبقىٰ ـ حينئذ ـ مجالٌ للاستصحاب، أي: استصحاب عدم النسخ والحكم ببقاء ما كان ثابتاً في الشريعة السابقة، وذلك للقطع بارتفاع جميع أحكام الشريعة السابقة.

إذ لا يعقل ـ حينئذ ـ أنْ يكون في شريعتنا حكمٌ جاء به عيسىٰ عليه السلام، كي يقال بثبوت ذلك بالاستصحاب، وهذا غاية ما يمكن أنْ يقال بتقريب الإشكال في قوله: (إلّا أن يقال... الىٰ آخره).

وقد أشار إلىٰ دفعه بقوله:

(ولكن يدفعه: إنّ المفروض حصول الظنّ المعتبر من الاستصحاب ببقاء حكم اللّه السابق في هذه الشريعة).

وحاصل الدفع أنّه لو قلنا بأنّ النسخ يكون بمعنىٰ تبدّل الشريعة السابقة بالشريعة اللّاحقة لا يكون ذلك مانعاً عن الاستصحاب؛ لأنّ النسخ بالمعنىٰ المذكور لا يوجب تقييد أحكام الشريعة السابقة بكونها ممّا جاء به عيسىٰ عليه السلام حتىٰ يكون مانعاً عن الاستصحاب، بل المستصحب هو نفس الحكم، فيجوز ـ حينئذ ـ إثبات الحكم بالاستصحاب سواء قلنا

تعبّداً فالأمرُ أوضحُ، لكونه حكماً كلّيّاً في شريعتنا بإبقاء ما ثبت في السابق.

ومنها: ما ذكره في القوانين من: «أنّ جريان الاستصحاب مبني علىٰ القول بكون حسن الأشياء ذاتيّاً، وهو ممنوع، بل التحقيقُ أنّه بالوجوه والاعتبار».

وفيه: إنّه إن أُريد بـ«الذاتي» المعنىٰ الذي ينافيه النسخ، وهو الذي أبطلوه بوقوع النسخ، فهذا المعنىٰ ليس مبنىٰ الاستصحاب، بل هو مانع عنه للقطع بعدم النسخ حينئذٍ، فلا

باعتباره من باب الظنّ أو التعبّد.

أمّا علىٰ الأوّل، فنقول: إنّ ثبوت الحكم سابقاً يوجب الظنّ بثبوته لاحقاً، بمعنىٰ أنّه يُظنّ بأنّه ممّا جاء به نبيّنا ﷺ، فيلتزم به بهذا العنوان.

وأمّا علىٰ الثاني، فقد حكم الشارع بنحو الكلّي بإبقاء ما كان علىٰ ما كان، فالحكم الثابت في الشريعة السابقة بعد الاستصحاب يكون حكماً ظاهرياً في شريعتنا، فيلتزم به بهذا العنوان علىٰ ما في شرح الاعتمادي مع تصرّف منا.

(ومنها: ماذكره في القوانين من: أنّ جريان الاستصحاب مبنيٌّ علىٰ القول بكون حسن الأشياء ذاتيّاً، وهو ممنوع، بل التحقيق أنّه بالوجوه والاعتبار).

وحاصل ماذكره القمّي ﴿ علىٰ ما في شرح الاعتمادي، هو أنّ أحكام الشرع تابعة للحسن والقبح العقليين، وكلّ واحد منهما؛ تارةً ذاتي كحسن العدل وقبح الظلم، وأُخرىٰ بالوجوه والاعتبارات كضرب اليتيم تأديباً أو إيذاءً.

والاستصحاب إنّما يتمّ علىٰ الأوّل؛ لأنّ الذاتي لا يتغيّر باختلاف الأزمنة والحالات، فيستعدّ الحكم للبقاء لا علىٰ الثاني، لإمكان اختلاف الفعل في الحسن والقبح باختلاف الأزمنة، ونحن لا نقول بكونهما ذاتيين؛ لأنّه يستلزم امتناع النسخ مع أنّ وقوعه ضروريٌّ، بل نقول بكونهما بالوجوه والاعتبارات، فلا يجري الاستصحاب.

(وفيه: إنّه إنْ أُريد بـ«الذاتيّ» المعنىٰ الذي ينافيه النسخ) وهو ما لا يمكن تخلّفه عن الشيء عقلاً، فذاتي الفعل ما يكون ذات الفعل علّة تامّة له كالعدل والظلم.

والذاتي بهذا المعنىٰ (هو الذي أبطلوه بوقوع النسخ)؛ لأنّ النسخ هو الرفع ولا يعقل رفع المعلول مع وجود العلّة.

(فهذا المعنىٰ ليس مبنىٰ الاستصحاب، بل هو مانع عنه)، أي: الذاتي بهذا المعنىٰ مانع عن

يحتمل الارتفاع. وإنْ أُريد غيره، فلا فرق بين القول به والقول بالوجوه والاعتبارات.

فإنّ القول بالوجوه لو كان مانعاً عن الاستصحاب لم يجر الاستصحاب في هٰذه الشريعة.

ثمّ إنّ جماعة رتّبوا علىٰ إبقاء الشرع السابق في مورد الشكّ ـ تبعاً لتمهيد القواعد ـ ثمرات: منها: إثبات وجوب نيّة الإخلاص في العبادة، بقوله تعالىٰ، حكايةً عن تكليف أهل الكتاب: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَ يُقِيمُوا الصَّلٰوةَ وَ يُؤْتُوا الزَّكٰوةَ وَ

الاستصحاب؛ وذلك (للقطع بعدم النسخ حينئذ، فلا يحتمل الارتفاع) حتىٰ يحتاج إلىٰ الاستصحاب، فكيف يكون الاستصحاب مبنيّاً علىٰ الذاتي بالمعنىٰ المذكور؟!

(وإن أُريد غيره) بأنْ يكون مراده من الذاتي مايكون الذات مقتضياً له وإنْ أمكن تخلّفه عنه من جهة المانع، كما في الصدق والكذب، حيث يكون الأوّل مقتضياً للحسن لولا المانع، والثاني مقتضياً للقبح كذلك.

(فلا فرق بين القول به والقول بالوجوه والاعتبارات) في عدم جريان الاستصحاب.

إذ علىٰ كلا القولين يمكن تخلّف الفعل عن الحسن والقبح، فلو كان هذا مانعاً عن الاستصحاب لكان مانعاً عنه علىٰ كلا القولين، وإلّا فيجري الاستصحاب علىٰ كلا القولين من دون فرق بينهما أصلاً، وذلك أنّه كما يمكن كون فعل حسناً باعتبار زمان وقبيحاً باعتبار زمان آخر، كذلك يمكن كون فعل مقتضياً للحسن في زمان، ويحصل المانع عنه في زمان آخر.

وأنت أيّها القمّي تجوّز الاستصحاب علىٰ القول بالاقتضاء، إذ المفروض أنّ المراد بالذاتي هو ذلك، فلا بدّ لك من أنّ تجوّزه علىٰ القول بالوجوه أيضاً.

(فإنّ القول بالوجوه لو كان مانعاً عن الاستصحاب لم يجر الاستصحاب في هذه الشريعة)، والحال أنّك أيّها القمّي مع قولك بالوجوه تتمسّك بالاستصحاب في شريعتنا، علىٰ ما في شرح الاعتمادي.

(ثمّ إنّ جماعة رتّبوا علىٰ إبقاء الشرع السابق في مورد الشّك ـ تبعاً لتمهيد القواعد ـ ثمرات: منها: إثبات وجوب نيّة الإخلاص في العبادة، بقوله تعالىٰ، حكاية عن تكليف أهل الكتاب: ﴿وَمَا أُمِروا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ﴾.

أي: طالبين ديناً مستقيماً؛ لأنّ الحنفاء هو جمع الحنيف، والحنيف هو المسلم الذي

﴿ذَٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾[1].

تحرّىٰ الدين المستقيم.

ومنه قولهعليه السلام: (دين محمّدصلى الله عليه وآله حنيفٌ)[2] أي: مستقيم لا عوج فيه، والحنيف عند العرب من كان علىٰ دين ابراهيمعليه السلام، كما في الأوثق مع تلخيص منّا.

وكيف كان، فقد استدلّ بالآية المذكورة؛ تارةً علىٰ اعتبار قصد القربة ونيّة الإخلاص في العبادات، بمعنىٰ أنَّ المستفاد منها هو ثبوت الملازمة بين وجوب شيء واشتراط قصد القربة والإخلاص في صحّته في الشريعة السابقة، فتستصحب الملازمة المذكورة، ويحكم ببقائها في شريعتنا أيضاً.

واستدلّ بها أُخرى علىٰ أنَّ الأصل في كلّ أمرٍ أنْ يكون تعبّدياً.

فالمستفاد من الآية هو الملازمة بين الأمر بشيء، وبين تعبديّته، فتستصحب هذه الملازمة في شرعنا، فإذا شكَّ في واجب أنّه تعبّدي أو توصلي يرجع إلى أصالة التعبّديّة.

ثمَّ المصنّفرحمه الله تعرّض للثمرة الأُولىٰ وهي اعتبار نيّة الإخلاص في العبادة، ويتعرّض للثمرة الثانيّة وهي كون الأصل في كلّ أمرٍ هو التعبّديّة في مقام الردّ، والجواب عن الثمرة الأُولىٰ، فلابدّ أوّلاً من تقريب دلالة الآية علىٰ الثمرتين، وثانياً من بيان مايردّ عليها.

فنقول: إنَّ دلالة الآية علىٰ الثمرتين تتوقف علىٰ إثبات أُمور:

الأوّل: أنْ يكون اللّام في قوله تعالىٰ: ﴿ليعبدوا ... إلىٰ آخره﴾ للغاية كي يفيد أنَّ الغرض والغاية من الأوامر مطلقاً هو إيقاعها علىٰ وجه العبادة، حتىٰ يكون مفاد الآية: وما أُمروا بشيء لغاية من الغايات إلّا لغاية التعبّد والعبوديّة، فيكون المفعول ـ حينئذ ـ محذوفاً.

والثاني: أنْ يكون المراد بالعبادة في الآية معناها المصطلح، أعني: مايشترط في صحّته قصد القربة في مقابل المعاملة بالمعنىٰ الأعمّ.

والثالث: أنْ يكون الإخلاص بمعنىٰ قصد القربة والإخلاص في نيّة العبادة.

والرابع: أنْ يكون الدين في قوله تعالىٰ: ﴿مخلصين له الدين﴾ بمعنىٰ القصد، حتىٰ يكون المعنىٰ هو الإخلاص في القصد.

---

(١) البينة: ٥.

(٢) الكافي ٣: ٣٩٥ / ٨. الوسائل ٤: ٣٩٣، أبواب لباس المصلّي، ب ٢٣، ح ١. والحديث عن أبي جعفرعليه السلام.

ويردّ عليه ـ بعد الإغماض عن عدم دلالة الآية علىٰ وجوب الإخلاص بمعنىٰ القربة في كلّ واجب، وإنّما تدلّ علىٰ وجوب عبادة اللّه خالصة عن الشرك، وبعبارة أُخرىٰ: وجوب

وبعد إثبات هذه الأُمور يكون مفاد الآية المباركة: وما أُمِروا بعملٍ إلّا لغاية إتيانه متقرّباً مخلصاً للقصد عن الرياء، فتدلّ الآية علىٰ كلتا الثمرتين والحكمين في الشريعة السابقة، ثمّ يثبت الحكمان بالاستصحاب في شريعتنا. هذا تمام الكلام في تقريب دلالة الآية.

أمّا بيان ما يردّ عليها، فهو مبني علىٰ عدم إثبات الأُمور المذكورة والأمر كذلك، بل الكلّ فاسد، وذلك فإنّ (اللّام) ـ في قوله تعالىٰ: ﴿ليعبدوا﴾ نظير (اللّام) ـ في قوله تعالىٰ: ﴿ليطفئوا نور اللّه﴾[1] الآية، وقوله: ﴿ليذهِبَ عَنكُم الرجسَ﴾[2] ﴿لِيُطهِرَكُم﴾[3] زائدة في المفعول به علىٰ تقدير أنْ المصدرية، فتكون للتأكيد والتقويّة، وليست للغاية.

وكون (اللّام) في هذه الموارد زائدة لا للغاية معروف من المفسّرين والنحويين، فيكون التقدير ـ حينئذ ـ: وما أُمروا إلّا لعبادة اللّه، كما يكون التقدير في قوله تعالىٰ «ليطفئوا»: إطفاء، وفي قوله تعالىٰ «ليذهب»: إذهاب، وهكذا.

ومن هنا يظهر أنّ العبادة ليست بمعناها المصطلح في مقابل المعاملة، بل بالمعنىٰ الأصلي المصدري، أعني: العبوديّة.

وكذا الإخلاص ليس بمعنىٰ الإخلاص في نيّة العبادة عن الرياء، بل يكون بمعنىٰ التوحيد ونفي الشريك له تعالىٰ، وذلك بشهادة استعمالاته كقوله تعالىٰ: ﴿قُلِ اللَّهَ أَعبُدُ مُخلِصاً﴾[4]، وقوله تعالىٰ: ﴿فاعبُدِ اللَّهَ مُخلِصاً﴾[5] وغير ذلك.

حيث لم يكن الإخلاص في هذه الموارد بمعنىٰ خلوص النيّة عن الرياء في العبادة، بل بمعنىٰ نفي الشريك، والدين لم يوجد بمعنىٰ القصد.

فلم يثبت شيءٌ من الأُمور، فيكون مفاد الآية حينئذ: أنّه ما أُمِروا إلّا للعبوديّة له تعالىٰ

---

(١) الصف: ٨.

(٢) الأحزاب: ٣٣.

(٣) المائدة: ٦.

(٤) الزمر: ١٤.

(٥) الزمر: ٢.

التوحيد، كما أوضحنا ذلك في باب النيّة من الفقه ـ أنّ الآية إنّما تدلّ علىٰ اعتبار الإخلاص، لا على وجوب الإخلاص عليهم في كلّ واجب.

وفرقٌ بين وجوب كلّ شيء عليهم لغاية الإخلاص، وبين وجوب قصد الإخلاص عليهم

وحده وإقامة الصلاة والزكاة، فكان المأمور به في الآية منحصراً في التوحيد وهو أصل الأُصول والصلاة والزكاة وهما ركن الفروع، فالحصر حينئذ ليس بحقيقي حقيقةً، بل حقيقي مبالغةً. هذا تمام الكلام في مفاد الآية المباركة.

أمّا شرح مايحتاج إليه من المتن، فنكتفي بما ذكره الشارح الماهر الأُستاذ الاعتمادي دام ظلّه العالي، حيث قال:

وعلىٰ تقدير الإغماض عمّا ذكر (أنّ الآية إنّما تدلّ علىٰ اعتبار الإخلاص) في واجباتهم، أي: عباداتهم، فإنْ وجبت هذه العبادات علينا وجب فيها الإخلاص (لا علىٰ وجوب الإخلاص عليهم في كلّ واجب).

وحاصل الجواب عن الثمرة المذكورة، هو أنَّ كون (اللّام) للغاية فاسداً لا يمكن الإغماض عنه، وأمّا كون العبادة مقابل المعاملة، والإخلاص بمعنىٰ إخلاص العبادة، والدين بمعنىٰ القصد، فيمكن تسليمه والإغماض عمّا فيه.

ويكون التقدير حينئذٍ: وما أُمِروا إلّا بإيقاع العبادات بقصد الخلوص، إلّا أنَّ الآية ـ حينئذ ـ تدّل علىٰ الثمرة الأُولىٰ والحكم الأوّل فقط، أعني: اعتبار الإخلاص في العبادة.

وبعبارة أُخرىٰ: تدلّ الآية علىٰ ثبوت الملازمة بين وجوب شيء واشتراط قصد القربة والإخلاص فيه، ولا تدلّ علىٰ الثمرة الثانية والحكم الثاني، أعني: الملازمة بين وجوب شيء وتعبّديّته؛ وذلك لظهور توجّه الحصر إلى القيد ـ أعني: مخلصين ـ لا المقيّد، أعني: ليعبدوا.

فكأنّه قال: وما أُمِروا بإتيان عباداتهم بوجه إلّا بوجه الإخلاص عن مثل الرياء، بل الأمر كذلك حتىٰ علىٰ فرض تسليم جميع الأُمور حتىٰ الأمر الأوّل، بأنْ تكون (اللّام) للغاية، والعبادة مقابل المعاملة، والإخلاص بمعنىٰ عدم الرياء، والدين بمعنىٰ القصد.

بمعنىٰ أنّ الآية تدلّ علىٰ الحكم الأوّل فقط ـ أعني: اعتبار الإخلاص في العبادة ـ دون الثاني، أعني: الملازمة بين الوجوب والتعبّديّة علىٰ تقدير تسليم الأُمور المذكورة كلّها.

إذ (فرقٌ بين وجوب كلّ شيء عليهمُ لغاية الإخلاص)، بأنْ تكون الغاية في كلّ أمرٍ مجرّد

في كلّ واجب. وظاهرُ الآية هو الأوّلُ، ومقتضاه أنّ تشريعَ الواجبات لأجل تحقّق العبادة علىٰ وجه الإخلاص، ومرجع ذلك إلىٰ كونها لطفاً.

ولا ينافي ذلك كون بعضها، بل كلّها توصّليّاً لا يعتبر في سقوطه قصد القربة.

ومقتضىٰ الثاني كون الإخلاص واجباً شرطيّاً في كلّ واجب، وهو المطلوب، فتأمّل.

تمكّن الناس من إتيان العمل متقرّباً ومخلصاً، وإنْ لم يجب ذلك، (وبين وجوب قصد الإخلاص عليهم في كلّ واجب)، بأنْ تكون الغاية في كلّ أمرٍ تعبّدية العمل واحتياجه إلىٰ قصد القرب والخلوص.

(وظاهرُ الآية هو الأوّلُ، ومقتضاه أنّ تشريعَ الواجبات لأجل تحقّق العبادة)، أي: تمكّن المكلّف من الإتيان بقصد العبادة (علىٰ وجه الإخلاص، ومرجع ذلك)، أي: كون الغاية هو التمكّن من العبادة. (إلىٰ كونها) ـ أي: الواجبات ـ (لطفاً) في الواجب العقلي ومقرّباً إليه.

وبيان ذلك أنَّ شكر المنعم واجبٌ عقلاً ويحصل بطاعته، وهي متوقّفة علىٰ طلب المولىٰ الحقيقي من العبد شيئاً بأنْ يأمره بفعل، فيأتي العبد ذلك الفعل المأمور به بقصد الطاعة الواجبة عقلاً بعد صدور الأمر من المولىٰ، وهذا معنىٰ كون الواجب الشرعي لطفاً في الواجب العقلي، حيث بالواجب الشرعي يتمكّن المكلّف من الواجب العقلي، أي: الطاعة، فيكون الواجب الشرعي مقرّباً إلىٰ الواجب العقليّ، حيث إنّه يوجب التمكّن منه.

فالحاصل، هو أنَّ غاية الأوامر هو تمكّن المكلّفين من الطاعة الواجبة عقلاً، وهي العبادة.

فمفاد الآية ـ حينئذٍ ـ هو: وما أُمِروا بشيء إلّا لغاية التمكّن من العبادة والطاعة مخلصاً.

(ولاينافي ذلك)، أي: كون الغاية التمكّن من التعبّد (كون بعضها)، أي: الواجبات، (بل كلّها توصّليّاً لايعتبر في سقوطه قصد القربة)؛ لأنّه إذا كانت الغاية مجرّد التمكّن من التعبّد، فإنْ كان الواجب تعبّدياً يجب فيه التقرّب والإخلاص لعدم سقوطه بدونه، وإنْ كان توصليّاً فهو متمكّن من التعبّد به، بمعنىٰ أنَّ له أنْ يقصد القرب والإخلاص، فيستحقّ الثواب وله الإتيان بلا نيّةٍ، فإنّه يسقط به بدون ثواب.

(ومقتضىٰ الثاني)، أي: كون الغاية في كلّ واجب كونه تعبّدياً (كون الإخلاص واجباً شرطيّاً في كلّ واجب) بحيث لا يسقط بدونه، (وهو المطلوب) للمستدلّ، إلّا أنّه خلاف

هذا كلّه مع أنّه يكفي في ثبوت الحكم في شرعنا قوله تعالىٰ: ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾[1] بناء علىٰ تفسيرها بالثابتة التي لا تنسخ.

ومنها: قوله تعالىٰ، حكايةً عن مؤذّن يوسفﷺ: ﴿وَ لِمَن جَاء بِهِ حِمْلُ بعيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾[2] فدلّ علىٰ جواز الجهالة في مال الجعالة، وعلىٰ جواز ضمان ما لم يجب.

ظاهر الآية، فلا يمكن الالتزام به إلّا مع القرينة وهي منتفية.

ولعلّ قوله: (فتأمّل) في بعض النسخ إشارة إليه.

(هذ كلّه مع أنّه يكفي في ثبوت الحكم في شرعنا قوله تعالىٰ: ﴿وذلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ بناءً علىٰ تفسيرها) ـ أي: القيّمة ـ (بالثابتة التي لا تنسخ). وهذا هو الجواب الثالث.

وحاصله أنّه علىٰ فرض دلالة الآية علىٰ ثبوت الحكمين في الشريعة السابقة لا يحتاج إثباتها في شرعنا إلىٰ الاستصحاب، بل نفس الآية تكفي للإثبات إنْ كانت «القيّمة» بمعنىٰ الثابتة لا بمعنىٰ المستقيمة. هذا تمام الكلام في الثمرة الأُولىٰ. وقد أشار إلىٰ الثمرة الثانية بقوله:

(ومنها: قوله تعالىٰ، حكايةً عن مؤذّن يوسفﷺ) ويمكن أنْ يُستدلّ بهذه الآية علىٰ إثبات أُمور وأحكام في الشريعة السابقة، ثمّ إثباتها بالاستصحاب في شرعنا:

الأوّل: هو مشروعيّة أصل الجعالة.

والثاني: هو جواز الجهالة في مال الجعالة.

والثالث: هو صحّة ضمان مال الجعالة قبل العمل.

ويدلّ علىٰ الأوّل والثاني قول المؤذّن: ﴿وَلِمَن جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ﴾ ودلالته علىٰ مشروعيّة أصل الجعالة واضحة لا تحتاج إلى البيان، وأمّا دلالته علىٰ جواز الجهالة في مال الجعالة، فلأجل أنّ حمل البعير الذي جُعل مال الجعالة مجهولٌ جنساً وقدراً، أمّا كونه مجهولاً بحسب الجنس فواضح، وأمّا كونه مجهولاً بحسب المقدار، فلاختلافه بالزيادة والنقصان.

ويدلّ علىٰ الثالث قوله: ﴿وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾، أي: ضامن، حيث يدلّ علىٰ جواز ضمان ما لم يستقرّ في الذمّة بالعمل، وهو معنىٰ قول المصنّف‬ﷺ: (جواز ضمان ما لم يجب)، ثمّ تثبت هذه الأحكام في شرعنا بالاستصحاب. هذا تمام الكلام فيما يرتبط بالمقام.

---

(١) البيّنة: ٥.

(٢) يوسف: ٧٢.

وفيه: إنّ حمل البعير لعلّه كان معلوم المقدار عندهم، مع احتمال كونه مجـرّد وعـدٍ، لا جعالةً، مع أنّه لم يثبت الشرعُ بمجرّد فعل المؤذّن، لأنّه غيرُ حجّة، ولم يثبت إذنُ يوسف عليه السلام

ولا بأس بذكر ما لا يرتبط بالمقام، وهـو مـلخّص تـفسير الآيـة المـباركة: وهـو أنَّ يوسف عليه السلام أراد أنْ يفصل بنيامين عن إخوته ويبقيه عنده، ولم يكن ذلك ممكناً إلّا بمبرّر، فأمر غلمانه بإخفاء الصاع ـ وهو آلة الكيل أو جام شرب الماء ـ في رحل أخيه بـنيامين حيلة لإبقائه عنده.

ثم نادىٰ المنادي في أولاد يعقوب: يا أصحاب العير إنّكم سارقون، فلا ترحلوا حـتىٰ ننظر في أمركم، فدهش أولاد يعقوب لهذه المفاجأة العنيفة.

﴿قالُوا وَأَقبَلُوا عَلَيهم ماذا تَفقِدُون﴾[1] قالوا هذا وهم علىٰ يقينٍ من براءتهم.

وهذه هي المرّة الأُولىٰ التي يسمعون فيها مثل هذه التهمة.

﴿قالُواْ نفقدُ صُوَاعَ المَلِكِ﴾[2]، أي: غلمان يوسف فقدنا صواع الملك ﴿وَلِمَن جَاءَ بِهِ حِملُ بَعِيرٍ وأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾.

(وفيه: إنَّ حِملَ البعير لعلّه كان معلوم المقدار عندهم) بحسب عرفهم وكان معلوم الجنس بالقرائن، فلا يمكن الاستدلال علىٰ جواز الجهالة في مال الجعالة، وذلك لما هو المعروف من أنّه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، فلا تدلّ الآية علىٰ الحكم الثاني وهو جواز الجهالة في مال الجعالة، كما لا تدلّ علىٰ الحكم الأوّل وهو مشروعيّة أصل الجعالة، كما أشار اليه بقوله:

(مع احتمال كونه مجرّد وعدٍ لا جعالةً)، أي: مع احتمال قول المؤذّن: ﴿وَلِمَن جَاءَ بِهِ حِملُ بَعِيرٍ﴾ مجرّد وعدٍ فقط.

إذ كما أنَّ مجرّد طلب فعلٍ من شخص معيّن بلا تعيين أُجرة لا يكون إجارة اصطلاحية، إلّا أنَّ العامل يستحق أُجرة المثل، كذلك طلب فعل من شخص مبهم من دون تعيين مال الجعالة لا يكون جعالة اصطلاحية، إلّا أنَّ العامل يستحق الأُجرة، كما في شرح الاعتمادي، هذا مع ضميمة ماذكرنا من أنَّ الاحتمال يمنع عن الاستدلال، يكفي في ردّ دلالة الآية علىٰ مشروعيّة أصل الجعالة.

---

(١) يوسف: ٧١.

(٢) يوسف: ٧٢.

في ذلك ولا تقريره.

ومنه يظهر عدمُ ثبوت شرعيّة الضمان المذكور.

خصوصاً مع كون كلّ من الجعالة والضمان صوريّاً قصد بهما تلبيس الأمر علىٰ إخـوة يوسف. ولا بأس بذكر معاملة فاسدة يحصل به الغرض مع احتمال إرادة أنّ الحمل في ماله وأنّه ملتزم به، فإنّ الزعيم هو الكفيل والضامن، وهما لغةً مطلقُ الالتزام، ولم يثبت كونهما في ذلك الزمان حقيقة في الالتزام عن الغير. فتكون الفقرة الثانية تأكيداً لظـاهر الأُولىٰ، ودفعاً لتوهّم كونه من الملك فيصعب تحصيله.

هذا (مع أنّه لم يثبت الشرعُ بمجرّد فعل المؤذّن، لأنّه غير حجّة، ولم يثبت إذنٌ) قبلي من (يوسفعليه السلام في ذلك ولا تقريره) بعده.

إلّا أنْ يقال: بأنَّ قوله تعالىٰ: ﴿وَكَذٰلِكَ كِدنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاه فِي دِينِ المَلِكِ﴾[1] الآية، قد يدلّ علىٰ كون ذلك بإذن يوسفعليه السلام.

إذ معنىٰ قوله تعالىٰ: (كدنا ليوسف)، أي: أوحينا إليه بهذا التدبير، كما في بعض التفاسير، أو ألهمناه هذا الكيد والحيلة ليكون ذلك سبباً لما هو المقصود.

وكيف كان، فقد سمّي هذا كيداً؛ لأنّ ظاهره غير واقعه، وجاز شرعاً لأنّه لا يحلّل حراماً ولا يحرّم حلالاً.

(ومنه يظهر عدمُ ثبوت شرعيّة الضمان المذكور)، أي: ضمان ما لم يجب. (خصوصاً مع كون كلّ من الجعالة والضمان صوريّاً قصد بهما تلبيس الأمر علىٰ إخوة يوسف. ولا بأس بذكر معاملة فاسدة يحصل به الغرض) وهو تلبيس الأمر (مع احتمال إرادة أنَّ الحـمل في ماله)، أي: المؤذّن، وقوله: ﴿وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ تأكيدٌ له، ومعناه ما أشار إليه بقوله:

(وأنّه ملتزم به، فإنّ الزعيم هو الكفيل والضامن، وهما لغة مطلقُ الالتزام)، أي: سواء كان عن نفسه أو عن غيره، (ولم يثبت كونهما في ذلك الزمان حقيقة في الالتزام عن الغير ...إلىٰ آخره).

والحاصل أنّه لم تثبت إرادة المؤذّن كون الحمل من مال يوسفعليه السلام، ليكون ضمان المؤذّن

---

(١) يوسف: ٧٦.

ومنها: قوله تعالىٰ، حكايةً عن أحوال يحيىٰ علىٰ نبيّنا وعليه السّلام: ﴿وَسَيِّداً وَ حَصُوراً وَنَبِيّاً مِنَ الصَّالِحِينَ﴾[1]، فإنّ ظاهره يدلّ علىٰ مدح يحيىٰ بكونه حصوراً، أي: ممتنعاً عن مباشرة النسوان، فيمكن أنْ يرجّح في شريعتنا التعفّف علىٰ التزويج.

وفيه: إنّ الآية لا تدلّ علىٰ حسن هذه الصفة، لما فيه من المصالح والتخلّص عمّا يترتّب عليه. ولا دليل فيه علىٰ رجحان هٰذه الصفة علىٰ صفة أُخرىٰ، أعني: المباشرة لبعض المصالح الأُخرويّة.

له ضماناً اصطلاحياً وضماناً لما لم يجب، فلا تدلّ الآية علىٰ شيء من الأحكام المذكورة حتى يقال باستصحابها في شرعنا.

(ومنها: قوله تعالىٰ، حكايةً عن أحوال يحيىٰ علىٰ نبيّنا وعليه السلام: ﴿وَسَيِّداً وحَصُوراً ونَبِيّاً مِنَ الصَّالِحِين﴾، فإنّ ظاهره يدلّ علىٰ مدح يحيىٰ بكونه حصوراً، أي: ممتنعاً عن مباشرة النسوان) بعقدٍ أو شراء.

فكان التعفّف أَوْلىٰ من التزويج في الشريعة السابقة، (فيمكن أن يرجّح في شريعتنا التعفّف علىٰ التزويج) بالاستصحاب.

(وفيه: إنّ الآية لاتدلّ علىٰ حسن هذه الصفة) علىٰ تقدير كون الحصور بمعنىٰ التعفّف.

بل قيل: إنَّ الحصور هو من يملك زمام نفسه ويمنعها عن الذنوب، فدلالة الآية علىٰ كون التعفّف أوْلىٰ من التزويج، مبنيّةٌ علىٰ كون الحصور بمعنىٰ الامتناع عن مباشرة النسوان لا عن مباشرة الذنوب.

بل يمكن أنّ الآية لا تدلَّ علىٰ ترجيح التعفّف بالنسبة إلىٰ التزويج حتىٰ بناء علىٰ كون الحصور بمعنىٰ الامتناع عن مباشرة النساء، بل أنّها (لا تدلّ علىٰ حسن هذه الصفة، لما فيه من المصالح والتخلّص عمّا يترتّب عليه) من التكاليف.

(ولا دليل فيه علىٰ رحجان هذه الصفة علىٰ صفة أُخرىٰ، أعني: المباشرة لبعض المصالح الأُخرويّة).

وقد قيل: (من أنكح قد أحرز نصف دينه)[2].

---

(١) آل عمران: ٣٩.

(٢) الكافي ٥: ٣٢٩ / ٢. الفقيه ٣: ٢٤١ / ١١٤١. الوسائل ٢٠: ١٧، أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، ب١، ح١١.

فإنّ مدح زيد بكونه صائمَ النهار متهجّداً لا يدلّ علىٰ رجحان هاتين الصفتين علىٰ الإفطار في النهار، وترك التهجّد في الليل للاشتغال بما هو أهمّ منها.

ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿وَخُذ بِيَدِكَ ضِغثاً فَاضرِب بِهِ﴾[1] دلّ علىٰ جواز برّ اليمين علىٰ ضرب المستحق مائة بالضرب بالضغث. وفيه مالا يخفىٰ.

وبالجملة ليس التعفّف ولا التزويج علّة تامّة للحسن، بل حسنها إنّما هو بالوجوه والاعتبارات، فيتفاوت باختلاف الأشخاص والأحوال، كما في شرح الاعتمادي.

فمدح يحيىٰ﵇ بكونه متعفّفاً عن التزويج لا يدلّ علىٰ رجحان صفة التعفّف على صفة التزويج، كما أشار إلىٰ نظيره بقوله:

(فإنَّ مدح زيد بكونه صائمَ النهار متهجّداً لايدلّ علىٰ رجحان هاتين الصفتين علىٰ الإفطار في النهار، وترك التهجّد في الليل للاشتغال بما هو أهمّ منها).

(ومنها: قوله تعالىٰ:) في قصّة أيّوب﵇ حيث حلف علىٰ زوجته بضرب المائة (وخُذْ بِيدَكِ ضِغثاً)، أي: ربطة من الخشب (فاضرب به) الآية إنّما (دلّ علىٰ جواز برّ اليمين علىٰ ضرب المستحق مائة)، أي: يجوز لمن حلف علىٰ ضرب المقصّر مائة ضربة أنْ يعمل بحلفه بطريق أسهل، أي: (بالضرب بالضغث)، كما في شرح الاعتمادي.

ونكتفي بما أفاده الأُستاذ من الشرح في هذا المقام:

(وفيه مالا يخفىٰ).

أي: في الاستدلال بالآية علىٰ حصول برّ اليمين بضرب المستحق مائة بالضغث ما لايخفىٰ، فإنّ مقتضىٰ القاعدة في الحلف بضرب المائة ملاحظة العدد في الضرب، فلعلّ هذا من خواص أيّوب﵇ ترحّماً علىٰ إمرأته، فجعل الضرب بالضغث بدلاً عمّا يحصل به برّ اليمين، كما ثبت مثله في حدود المرضىٰ ونحوها علىٰ ما في شرح الاعتمادي.

وبالجملة جعل اللّه هذا الضرب بدلاً عن منذوره حتى لا يحنث نذره، ولم يثبت في حقّ أُمّته حتىٰ يستصحب.

---

(١) صٓ : ٤٤.

ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿أَنَّ النَّفسَ بِالنَّفسِ وَ العَينَ بِالعَينِ﴾[1] إلىٰ آخر الآية، استدلّ بها في حكم مَنْ قلع عين ذي العين الواحدة.

ومنها: قوله تعالىٰ، حكاية عن شعيب: ﴿إنّي أُريدُ أنْ أُنكِحَكَ إحدىٰ ابنَتَيَّ هاتينِ عَلَىٰ أن تَأجُرَنِي ثَمانِيَ حِجَجٍ فَإنْ أَتممتَ عَشراً فَمِن عِندِكَ﴾[2].

وفيه: إنّ حكم المسألة قد علم من العمومات و الخصوصات الواردة فيها، فلا ثمرة في الاستصحاب.

نعم، في بعض تلك الأخبار إشعارٌ بجواز العمل بالحكم الثابت في الشرع السابق لولا المنع عنه، فراجع وتأمّل.

(ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿أنَّ النَّفسَ بالنَّفسِ وَالعَينَ بِالعَينِ﴾ إلىٰ آخر الآية، استدلّ بها في حكم مَنْ قلع عين ذي العين الواحدة).

وحاصل الكلام في هذا المقام علىٰ ما هو في شرح الاعتمادي، هو أنَّ للمجني عليه أخذ ديّة كاملة، إلّا أنّه لو اقتصّ بقلع عين الجاني هل له أخذ نصف الديّة أيضاً أم لا ؟ مقتضىٰ ظاهر الآية هو العدم فيستصحب.

(ومنها: قوله تعالىٰ، حكاية عن شعيب عليه السلام: ﴿إنّي أُرِيدُ أنْ أُنكِحَكَ إحدَىٰ آبنَتَيَّ هاتينِ عَلَىٰ أن تَأجُرَنِي ثَمانِيَ حِجَجٍ﴾)، حيث يكون ظاهر كلام شعيب عليه السلام جواز جعل المنفعة صداقاً فيستصحب.

(وفيه: إنَّ حكم المسألة) وهو جواز جعل المنفعة صداقاً (قد علم من العمومات والخصوصات الواردة فيها، فلا ثمرة في الاستصحاب)؛ وذلك لعدم الحاجة إليه مع الدليل الاجتهادي.

(نعم، في بعض تلك الأخبار) الدالّة علىٰ جواز جعل العمل صداقاً (إشعارٌ بجواز العمل بالحكم الثابت في الشرع السابق) من جهة الاستشهاد بقصة شعيب (لولا المنع عنه) بالنسخ، (فراجع وتأمّل) حتىٰ تعرف أنَّ الاستشهاد بقصة شعيب علىٰ جواز العمل بذلك الحكم يكون من جهة عدم ثبوت النسخ لا من باب الاستصحاب.

---

(١) المائدة: ٤٥.

(٢) القصص: ٢٧.

الأمر السادس

(الأمر السادس): الذي يبحث فيه عن الأصل المثبت، وقد اختلف الأُصوليون في اعتباره وعدم اعتباره بعد اتفاقهم ظاهراً علىٰ اعتبار مثبتات الأمارات، والمصنّف‏ﷺ ممّن يقول بعدم اعتبار مثبتات الأُصول، ثمّ الوجه في عدم اعتبار مثبتات الأُصول يتّضح بعد بيان أمرين:

الأوّل: بيان ماهو المراد بالمثبت في المقام.

والثاني: بيان الفرق بين الأمارات والأُصول من حيث مناط الحجّيّة والاعتبار.

وأمّا الأمر الأوّل، فملخّصه أنّ المراد بالمثبت في خصوص المقام أمارةً كان أو أصلاً علىٰ مايظهر من كلماتهم؛ هو ترتيب الآثار الشرعيّة علىٰ مؤدّىٰ الأمارة أو الأصل بواسطة الآثار واللوازم العقليّة أو العاديّة.

وأمّا الأمر الثاني، وهو الفرق بينهما من حيث مناط الحجّيّة، فحاصله أنّ المناط في اعتبار الأمارات إنّما هو جهة طريقيّتها إلىٰ الواقع وكشفها وحكايتها عمّا تؤدّي إليه، بمعنىٰ أنّ الشارع نزّلها بمنزلة القطع وألغىٰ احتمال الخلاف.

وتوضيح ذلك: إنّ القطع كاشف عن الواقع بالكشف التامّ لا يجتمع مع احتمال الخلاف، والأمارة كاشفة بالكشف الناقص يجتمع مع احتمال الخلاف، ثم الشارع أكمل كشفها الناقص بأدلّة اعتبارها، فصارت بعد ذلك كالقطع والعلم.

غاية الأمر تكون طريقيّة القطع ذاتيّة لا تنالها يد الجعل، كما عرفت في بحث القطع، وتكون طريقيّة الأمارات مجعولة بنحو تتميم الكشف، وبعد انكشاف المؤدّىٰ بها يترتّب عليه جميع ما للمؤدّي من الخواص والآثار.

وأنّ المناط في اعتبار الأُصول ليس جهة الكشف ولو كانت لها جهة الكشف كالأُصول المحرزة، بل المناط فيها هو مجرّد تطبيق العمل علىٰ المؤدّىٰ، وهو لايقتضي أزيد من إثبات نفس المؤدّىٰ أو مايترتّب عليه من الحكم الشرعي بلا واسطة أصلاً، والأوّل فيما إذا كان نفس المستصحب حكماً شرعياً، والثاني فيما إذا كان من الموضوعات.

إذا عرفت هذين الأمرين يتّضح لك الوجه فيما ذهب إليه المصنّف‏ﷺ وهو المشهور بين

قد عرفت أنّ معنىٰ عدم نقض اليقين والمضيّ عليه هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابتة بواسطته للمتيقّن، ووجوبُ ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع لا يـعقل إلّا في الآثـار الشرعيّة المجعولة من الشارع لذلك الشيء، لأنّها القابلة للجعل دون غيرها من الآثـار العقليّة والعاديّة، فالمعقولُ من حكم الشارع بحياة زيد وإيجابه ترتيب آثار الحياة في زمان الشكّ هو حكمه بحرمة تزويج زوجته والتصرّف في ماله، لا حكمه بنموّه ونبات لحيته، لأنّ هٰذه غير قابلة لجعل الشارع.

المتأخّرين من اعتبار مثبتات الأمارات دون مثبتات الأُصول، وذلك لما عرفت في الفرق بينهما من أنَّ مناط الحجّيّة في باب الأمارات هو مايقتضي اعتبار مثبتاتها، بخلاف مـاهو المناط في باب الأُصول العمليّة، حيث لا يقتضي أزيد من اعتبار نفس مؤدّىٰ الأُصول أو مايترتّب عليه من الأحكام الشرعيّة بلا واسطة أصلاً، وهذا ما أشار إليه بقوله:

(قد عرفت أنَّ معنىٰ عدم نقض اليقين).

أي: قد عرفت سابقاً في تقريب دلالة الأخبار علىٰ حجّيّة الاستصحاب أنَّ حرمة نقض اليقين بالشكّ كنايةً عن لزوم الالتزام بالمتيقّن عملاً، بمعنىٰ الالتزام بـمثل الحكـم السـابق ظاهراً فيما إذا كان المستصحب المتيقّن حكماً شرعيّاً. وتـرتيب الآثـار الشرعـيّة الثـابتة للمتيقّن بواسطة اليقين السابق فيما إذا كان المستصحب من الموضوعات، كما أشار إليه بقوله:

(هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابتة بواسطته للمتيقّن)، ثمّ المراد من آثار اليقين هي الآثار الشرعيّة، لأنّها القابلة للجعل الشرعي دون غيرها، كما أشار إليه بقوله:

(ووجوبُ ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل إلّا في الآثار الشرعيّة المجعولة من الشارع لذلك الشيء) كوجوب نفقة الزوجة علىٰ زيد في استصحاب حياته.

(لأنّها القابلة للجعل دون غيرها من الآثار العقليّة والعادّية، فالمعقولُ من حكم الشارع بحياة زيد وإيجابه ترتيب آثار الحياة في زمان الشكّ هو حـكمه بحـرمة تـزويج زوجـته والتصرّف في ماله)، لكونها من الآثار الشرعيّة، (لا حكمه بنموّه ونبات لحيته)، لكونهما من الآثار العاديّة، ولا حكمه بالتنفّس والتحيّز، لكونهما من الآثار العقليّة.

والجامع بين الآثار العاديّة والعقليّة هو أنّهما غير قابلة لجعل الشارع، كما أشار إليه بقوله: (لأنّ هذه غير قابلة لجعل الشارع)، أي: لأنّ الآثار العاديّة كالعقليّة غـير قـابلة لجـعل

نعم، لو وقع نفس النّمو ونبات اللحية مورداً للاستصحاب أو غيره من التنزيلات الشرعيّة، أفاد ذلك جعل آثارهما الشرعيّة دون العقليّة والعاديّة، لكنّ المفروض ورود الحياة مورداً للاستصحاب.

الشارع فلا يجوز ترتيب هذه الآثار علىٰ المستصحب فيما إذا كان المستصحب من الموضوعات، كحياة زيد مثلاً.

(نعم، لو وقع نفس النّمو ونبات اللحية مورداً للاستصحاب أو غيره من التنزيلات الشرعيّة، أفاد ذلك جعل آثارهما الشرعيّة دون العقليّة والعاديّة).

وحاصل الكلام في هذا المقام علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، هو أنَّ مفاد حرمة نقض اليقين بحياة زيد هو جعل آثارها الشرعيّة وترتيبها عليها كما عرفت.

أمّا غيرها فإنْ كان له حالة سابقة كالتنفّس والتحيّز والنّمو، فيكون هو بنفسه مورداً للاستصحاب وتنزيل المشكوك منزلة المتيقّن، فيترتّب عليه أثره الشرعي، كما لو نذر درهماً للفقير كلّ يوم مادام زيد نامياً، فإذا شكّ في نموّه يستصحب ويترتّب عليه أثره الشرعي وهو وجوب إعطاء الدرهم للفقير، وكذا في غير الاستصحاب من التنزيلات، كما إذا قال الشارع: يستحب العقيقة للولادة ثمّ قال: نمو الولد بمنزلة ولادته في استحباب العقيقة، وهو الأثر الشرعي.

وبعبارة أُخرىٰ: لو نزّل الشارع نموّ الولد بمنزلة ولادته في الأثر الشرعي كاستحباب العقيقة يترتّب عليه ذلك الأثر الشرعي فقط، هذا فيما إذا كان للأثر العادي حالة سابقة حيث يستصحب ويترتّب أثره الشرعي.

وأمّا إذا لم يكن له حالة سابقة كإنبات اللحية مثلاً، فلا يترتّب عليه الأثر الشرعي، وذلك لعدم ثبوته في ظرف الشكّ لا باستصحابه؛ لعدم كونه مورداً للاستصحاب علىٰ الفرض، ولا باستصحاب الحياة لما عرفت من أنّ ما يترتّب علىٰ استصحاب الحياة هو الأثر الشرعي دون غيره.

فالمتحصّل من الجميع أنَّ الكلام إنّما هو في عدم إثبات النمو والإنبات باستصحاب الحياة، أمّا كون النّمو مورداً للاستصحاب، فخارج عن محلّ الكلام. كما أشار إليه بقوله:

(لكنّ المفروض ورود الحياة مورداً للاستصحاب) الحياة دون النّمو.

والحاصلُ: أنّ تنزيل الشارع المشكوك منزلةَ المتيقّن كسائر التنزيلات إنّما يفيد ترتيب الأحكام والآثار الشرعيّة المحمولة على المتيقّن السابق، فلا دلالة فيها علىٰ جعل غيرها من الآثار العقليّة والعاديّة لعدم قابليّتها للجعل، ولا علىٰ جعل الآثار الشرعيّة المترتّبة علىٰ تلك الآثار، لأنّها ليست آثار نفس المتيقّن، ولم يقع ذوها مورداً لتنزيل الشارع حتىٰ تترتّب هي عليه.

(والحاصلُ: أنّ تنزيل الشارع المشكوك منزلةَ المتيقّن كسائر التنزيلات) الشرعيّة، مثل قوله: (الطواف بالبيت صلاة)[1] (والمطلقة رجعيّة زوجة)[2]، (والفقاع خمر)[3]، كما في شرح الاعتمادي.

(إنّما يفيد ترتيب الأحكام والآثار الشرعيّة المحمولة) بلا واسطة أصلاً (علىٰ المتيقّن السابق).

وذلك كوجوب نفقة الزوجة حيث يكون من الآثار الشرعيّة المترتّبة علىٰ حياة زيد مثلاً من دون واسطة عقليّة أو عاديّة.

(فلا دلالة فيها)، أي: في التنزيلات الشرعيّة (علىٰ جعل غيرها)، أي: غير الآثار الشرعيّة (من الآثار العقليّة والعاديّة)، وذلك (لعدم قابليّتها للجعل) الشرعي كما مرَّ غير مرّة.

(ولا) دلالة في التنزيلات الشرعيّة أيضاً (علىٰ جعل الآثار الشرعيّة المترتّبة علىٰ تلك الآثار) العاديّة، مثلُ وجوب إعطاء الدرهم بالنذر المترتّب علىٰ النّمو المترتّب علىٰ الحياة.

(لأنّها)، أي: الآثار الشرعيّة المترتّبة علىٰ الآثار الغير الشرعيّة (ليست آثار نفس المتيقّن) وهو الحياة في المثال المتقدّم، حيث لا يكون وجوب إعطاء الدرهم بالنذر المترتّب عليها بواسطة النّمو من آثار نفس الحياة حتىٰ يترتّب علىٰ استصحابها.

(ولم يقع ذوها)، أي: صاحب الآثار كالنّمو مثلاً (مورداً لتنزيل الشارع حتىٰ تترتّب هي)

---

(١) غوالي اللآلئ ٢: ١٦٧ / ٣. والمعجم الكبير (الطبراني) ١١: ٢٩ / ١٠٩٥٥.

(٢) الكافي ٦: ٧٤ / ٢. الوسائل ٢٢: ١٣٧، أبواب أقسام الطلاق وأحكامه، ب ١٥، ح ١. وفيها: (إذا أشهد علىٰ رجعته فهي زوجته).

(٣) الكافي ٦: ٤٢٤ / ١٣. الوسائل ٢٥: ٣٦٠، أبواب الأشربة المحرّمة، ب ٢٧، ح ٤.

إذا عرفت هٰذا، فنقول: إنّ المستصحبَ إمّا أنْ يكون حكماً مـن الأحكـام الشرعـيّة المجعولة، كالوجوب والتحريم والإباحة وغيرها، وإمّا أنْ يكـون مـن غـير المجـعولات، كالموضوعات الخارجيّة واللغويّة. فإنْ كان من الأحكام الشرعيّة فالمجعول في زمان الشكّ حكم ظاهري مساوٍ للمتيقّن السابق في جميع ما يترتّب عليه، لأنّه مفاد وجوب ترتيب آثار المتيقّن السابق ووجوب المضيّ عليه والعمل به، وإنْ كان من غيرها فـالمجعولُ في زمـان الشكّ هي لوازمه الشرعيّة دون العقليّة والعاديّة ، ودون ملزومه، شرعيّاً كان أو غيره، ودون ما هو ملازم معه لملزوم ثالث.

ـ آثار ـ (عليه)، أي: ذي الآثر، كما في شرح الاعتمادي.

وبالجملة، إنّ ماهو مورداً للتنزيل ليس ذا الأثر، وماهو ذو الأثر ليس مورداً للتنزيل.

(إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ المستصحبَ إمّا أنْ يكون حكماً مـن الأحكـام الشرعـيّة المجعولة، كالوجوب والتحريم والإباحة).

ومثال الأوّل، كوجوب الظهر إذا شكّ في إتيانه قبل خروج الوقت، والثاني كحرمة وطء الزوجة لو شكّ فيها بعد النقاء قبل الغسل. والثالث كإباحة التُتن الثابتة قبل الشرع فرضاً إذا شكّ فيها بعد الشرع، **(وغيرها)** من الشرعيّات كما في شرح الاعتمادي، ونكتفي دائماً في توضيح المتن من حيث العبارات بما أفاده الأُستاذ من الشرح والتوضيح.

(وإمّا أنْ يكون من غير المجعولات، كالموضوعات الخارجيّة) كالحياة **(واللغويّة)** ككون لفظ معيّن حقيقة في معنىٰ معيّن، ثمّ يستصحب عدم النقل فيما إذا شكّ في نقله عنه إلىٰ غيره من المعاني الشرعيّة.

(فإنْ كان من الأحكام الشرعيّة فالمجعول في زمان الشكّ حكم ظاهري مساوٍ للمتيقّن السابق في جميع مايترتّب عليه، لأنّه)، أي: جعل مثل الحكم الواقعي ظاهراً بالاستصحاب **(مفاد وجوب ترتيب آثار المتيقّن السابق ووجوب المضيّ عليه والعمل به)**، كما عرفت سابقاً في بيان معنىٰ حرمة نقض اليقين بالشكّ.

(وإنْ كان من غيرها فالمجعولُ في زمان الشكّ هـي لوازمـه الشرعـيّة دون العـقليّة والعاديّة، ودون ملزومه، شرعيّاً كان أو غيره، ودون ما هو ملازم معه لملزوم ثالث).

وغرض المصنّف من تفصيل الكلام في المقام هو امتياز الأصل المثبت عـن غـيره،

....

وهذا الامتياز يتوقّف علىٰ تقسيم المستصحب؛ إلى الحكم والموضوع تارةً، وتقسيم مايترتّب عليه إلىٰ الآثار الشرعيّة والعقليّة والعاديّة أُخرىٰ.

وملخّص التقسيم الأوّل، هو أنّ المستصحب؛ تارةً يكون من الأحكام الشرعيّة وأُخرىٰ من الموضوعات، كما تقدّم في المتن، ثمّ مايترتّب علىٰ كلّ واحد منهما علىٰ أقسام، فلابدّ من بيان أقسام مايترتّب عليهما، فنقول:

إنّ مايراد ترتّبه علىٰ المستصحب فيما إذا كان المستصحب من الأحكام الشرعيّة لا يخلو عن أحد أُمور:

الأوّل: أنْ يكون أثراً شرعيّاً.

والثاني: أنْ يكون أثراً عقليّاً.

والثالث: أنْ يكون أثراً عاديّاً.

وعلىٰ جميع التقادير؛ إمّا أنْ يكون بين المستصحب والأمر المذكور علقة ولزوم أم لا، بأنْ يكون اجتماعهما من باب الاتفاق المسبّب عن العلم الإجمالي، كاستصحاب إباحة أحد الماءين لإثبات حرمة الآخر فيما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحدهما.

و علىٰ الأوّل ـ وهو ما إذا كان بين المستصحب وذلك علقة ولزوم ـ فذلك الأمر إمّا لازم المستصحب أو ملزوم له أو ملازم معه لملزوم ثالث، ثمّ اللّازم إمّا شرعي كحرمة النافلة المترتّبة علىٰ وجوب الفريضة الثابت بالاستصحاب، بناء علىٰ حرمتها وقت مطلق الفريضة، أي: ظاهريّة كانت أو واقعيّة، أو عقليٌ كوجوب مقدّمتها، أو عاديٌّ كالخوف عن مخالفتها.

والملزوم للمستصحب كاستحقاق العقاب علىٰ ترك فعل حيث يكون لازمه وجوب ذلك الفعل، والملازمة معه لملزوم ثالث، كطهارة البدن فيما إذا توضأ غفلة بمائع مردّدٍ بين طاهرٍ ونجسٍ، أو بين الماء والبول حيث يكون ملازماً مع زوال الحدث، وهما لازمان لأمرٍ ثالثٍ وهو كون المائع طاهراً أو ماءً.

هذا تمام الكلام فيما إذا كان المستصحب من الأحكام الشرعيّة، حيث يترتّب عليه في زمان الشكّ جميع لوازمه من الشرعيّة والعقليّة والعاديّة بشرط أنْ تكون هذه اللوازم لوازم

مطلق الحكم الشرعي الشامل للواقعي والظاهري؛ وذلك لما عرفت من أنّ المجعول في زمان الشكّ هو المماثل للحكم المتيقّن، فيترتّب عليه جميع مايترتّب علىٰ الحكم الواقعي المتيقّن المستصحب.

وأمّا إذا كان المستصحب من الموضوعات، فلا يترتّب عليه إلّا لوازمه الشرعية؛ لأنّها القابلة للجعل كما عرفت، ومثال ذلك هو استصحاب الحياة لإثبات وجوب نفقة الزوجة، ولاتترتّب عليه لوازمه العقليّة والعاديّة كالتنفّس والنّمو، وذلك لما عرفت من عدم قابليّتها للجعل شرعاً.

ولايترتّب علىٰ استصحاب غير الحكم الشرعي ملزومه شرعيّاً كان كترتّب وجوب الظهر علىٰ استصحاب استحقاق العقاب علىٰ تركها، أو عقليّاً كترتّب الحياة علىٰ استصحاب النّمو.

ولا يترتّب عليه ما هو ملازم معه لملزوم ثالث، كاستصحاب النّمو لإثبات الإنبات، وهما لازمان لملزومٍ ثالثٍ وهو الحياة.

ولا يترتّب عليه مايقارنه اتفاقاً كاستصحاب حياة زيد لإثبات موت عمرو إذا علم إجمالاً موت أحدهما.

وذلك لما عرفت من أنّ المفهوم عرفاً من حرمة نقض اليقين هو وجوب ترتيب اللوازم الشرعيّة دون غيرها، كما في شرح الاعتمادي مع توضيح منّا.

فالحاصل أنّ الأصل فيما إذا كان المستصحب من الموضوعات مثبتٌ، إلّا في صورة واحدة وهي فيما إذا كان مايترتّب عليه أثراً شرعيّاً فقط وكان لازماً له، فالأصل المثبت هو ما إذا لم يكن المستصحب حكماً شرعيّاً، ولايترتّب عليه حكم شرعي بلا واسطة فيما إذا كان من الموضوعات، والأصل المثبت لا يكون حجّةً إلّا فيما إذا كانت الواسطة خفيّة، بحيث يعدّ عرفاً ـ الأثر الشرعي المترتّب علىٰ المستصحب ـ أثراً لنفس المستصحب.

وبالجملة، إنّ مراد المصنّفﷺ من الأصل المثبت هو استصحاب الموضوع لإثبات اللوازم العقليّة أو العاديّة، أو الشرعيّة مع الواسطة.

وقد يطلق الأصل المثبت علىٰ مثبت الماهيّة، كإجراء أصالة عدم وجوب السورة لتعيين

ولعلّ هٰذا هو المرادُ بما اشتهر علىٰ ألسنة أهل العصر من نفي الأُصول المثبتة، فيريدون به أنّ الأصل لا يثبت أمراً في الخارج حتىٰ يترتّب عليه حكمه الشرعي، بل مؤدّاه أمر الشارع بالعمل علىٰ طبق مجراه شرعاً.

فإنْ قُلتَ: الظاهرُ من الأخبار وجوبُ أنْ يعمل الشاكّ عمل المتيقّن، بأنْ يفرض نفسه متيقّناً ويعمل كلّ عمل ينشأ من تيقّنه بذلك المشكوك، سواء كان ترتّبه عليه بلا واسطة أو بواسطةِ أمر عادي، أو عقلي مترتّب على ذلك المتيقن.

قُلتُ: الواجبُ علىٰ الشاكّ عملُ المتيقّن بالمستصحب من حيث تيقّنه به، وأمّا ما يجب

أنَّ الصلاة ماهيّة مركّبة من الأجزاء المعلومة، وبعبارة أُخرىٰ كأصالة عدم الجزئيّة لتعيين كون الماهيّة مركّبة من الأجزاء المعلومة.

وقد يطلق علىٰ مثبت الموضوع، كاستصحاب الحياة لإثبات نفس الحياة، والأصل المثبت بجميع هذه المعاني ليس بحجّةٍ إلّا المراد به عند المصنّف‏‏ وغيره هو المعنىٰ الأوّل.

ولتعدّد إطلاقاته عبّر المصنّف‏‏ بكلمة لعلّ في قوله:

(ولعلّ هذا هو المرادُ بما اشتهر علىٰ ألسنة أهل العصر من نفي الأُصول المثبتة، فيريدون به أنّ الأصل لا يثبت أمراً في الخارج)، كالنّمو مثلاً (حتىٰ يترتّب عليه حكمه الشرعي)، كوجوب الدرهم المنذور للنّمو.

(بل مؤدّاه أمر الشارع بالعمل علىٰ طبق مجراه شرعاً)، والعمل علىٰ طبق مجرىٰ الأصل إنّما هو ترتيب الآثار الشرعيّة عليه.

(فإنْ قُلتَ:) إنّ الأخبار وإنْ كانت لا تدلّ علىٰ ترتيب اللوازم غير الشرعيّة فيما إذا كان المستصحب من الموضوعات، إلّا أنّها تدلّ علىٰ ترتيب اللوازم الشرعيّة مطلقاً، أي: سواء كانت بلا واسطة كوجوب نفقة الزوجة في المثال المتقدّم، أو بواسطة أمرٍ عقلي أو عادي.

وذلك فإنّ (الظاهرُ من الأخبار وجوبُ أنْ يعمل الشاكّ عمل المتيقّن، بأنْ يفرض نفسه متيقّناً ويعمل كلّ عمل ينشأ من تيقّنه بذلك المشكوك، سواء كان ترتّبه عليه بلا واسطة أو بواسطة أمرٍ عادي، أو عقلي مترتّب علىٰ ذلك المتيقّن)، فكما أنَّ المتيقّن بحياة زيد يحكم بوجوب الدرهم المنذور للنّمو، كما يحكم بوجوب نفقة زوجته كذلك الشاكّ.

(قُلتُ: الواجبُ علىٰ الشاكّ عملُ المتيقّن بالمستصحب من حيث تيقّنه به، وأمّا ما يجب

عليه من حيث تيقّنه بأمر يلازم ذلك المتيقّن عقلاً أو عادةً، فلا يجب عليه، لأنّ وجوبه عليه يتوقّف علىٰ وجود واقعي لذلك الأمر العقلي أو العادي، أو وجود جعلي، بأنْ يقع مـورداً لجعل الشارع، حتىٰ يرجع جعله الغير المعقول إلىٰ جعل أحكامه الشرعيّة، وحيث فرض عدم الوجود الواقعي والجعلي لذلك الأمر، كان الأصلُ عدمَ وجوده وعدمَ ترتّب آثاره.

وهٰذه المسألة تشبه ما هو المشهور في باب الرضاع من: أنّه إذا ثبت بالرضاع عنوان ملازم لعنوان محرّم من المحـرّمات لم يـوجب التـحريم، لأنّ الحكـمتابع لذلك العـنوان

عليه من حيث تيقّنه بأمرٍ يلازم ذلك المتيقّن عقلاً أو عادةً، فلا يجب عليه).

وحاصل الكلام في هذا المقام علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، هو أنَّ الآثار الشرعيّة المترتّبة علىٰ المستصحب فيما إذا كان من الموضوعات كالحياة مثلاً علىٰ قسمين:

قسمٌ: يترتّب علىٰ الحياة من حيث اليقين بها، كوجوب نفقة الزوجة.

وقسمٌ: يترتّب عليها من حيث اليقين بما يلازمها، كوجوب الدرهم المنذور حيث يترتّب علىٰ الحياة لا من حيث اليقين بها، بل من حيث اليقين بالنّمو الملازم لها، فيكون ترتّبه مع الواسطة.

وأخبار الاستصحاب ناظرة إلىٰ القسم الأوّل، لكونه مترتّباً علىٰ المستصحب من دون واسطةٍ أصلاً.

(لأنّ وجوبه) ـ أي: الآثار ـ (عليه) ـ أي: الشاكّ ـ (يتوقّف علىٰ وجود واقعي لذلك الأمر العقلي أو العادي)، كما إذا ثبت النّمو بالقطع والوجدان.

(أو وجودٍ جعلي) فيما إذا ثبت النّمو بالتعبّد، (بأنْ يقع مـورداً لجـعل الشـارع) كـمورد الاستصحاب، (حتىٰ يرجع جعله الغير المعقول إلىٰ جعل أحكامه الشرعيّة)، كجعل وجوب الدرهم فيما إذا كان المستصحب هو النّمو، حيث يكون غير قابلٍ للجعل فاستصحابه يرجع إلىٰ جعل حكمه الشرعي.

(وحيث فرض عدم الوجود الواقعي والجعلي لذلك الأمر)، أي: النّمو مثلاً، لأنّ القطع الثابت به وجوده الواقعي منتفٍ بالوجدان واستصحابه الثابت به وجوده الجـعلي مـنتفٍ بالفرض، (كان الأصلُ عدمَ وجوده وعدمَ ترتّب آثاره.

وهذه المسألة تشبه ما هو المشهور في باب الرضاع من: أنّه إذا ثبت بالرضاع عنوان

الحاصل بالنسب أو بالرضاع، فلا يترتّب علىٰ غيره المتّحد معه وجوداً.

ملازم لعنوان محرّم من المحرّمات)، كما إذا ثبت بالرضاع عنوانٌ كأُمّ الأخ الملازم لعنوان محرّمٍ من المحرّمات في الكتاب والسنّة، كعنوان الأُمّ أو زوجة الأب.

والدليل علىٰ حرمتها من الكتاب قوله تعالىٰ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾[1] وقوله تعالىٰ: ﴿وَلاَ تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِنَ النّسَاءِ﴾[2] ومن السنّة قولهﷺ: (يحرم بالرضاع مايحرم من النسب)[3]، وقولهﷺ: (الرضاع لحمة كلحمة النسب)[4].

حيث يدلّ على تحريم عنوان الأُمّ وزوجة الأب بالرضاع أيضاً، ولا يدلّ على تحريم عنوان ملازمٍ للعنوانين المذكورين كعنوان أُمّ الأخ؛ لأنّ دليل التنزيل لا يقتضي إلّا تحريم ما يكون مورداً للتنزيل من العنوان وهو عنوان الأُمّ وزوجة الأب، لا مايلازمه من العناوين كأُمّ الأخ وأُمّ الأُخت ونحوهما. فتكون هذه المسألة من هذه الجهة نظير ما نحن فيه، إذ تكفي في التنظير مناسبة ما، وإلّا فليست هذه المسألة نظيراً للمقام أصلاً.

وكيف كان، فحاصل الكلام في مسألة الرضاع، هو أنّ المشهور بين الأصحاب هو أنّ المحرّم بالرضاع هو نفس عنوان الذي صار مورداً للتحريم في الشرع، فإنْ حصل هذا العنوان بالرضاع حكم بتحريمه وإنْ لم يحصل بل حصل ما يلازمه لم يحكم بالتحريم، فعنوان أُمّ الأخ النسبي وإنْ كان ملازماً لعنوان الأُمّ أوزوجة الأب وهما محرّمتان بالكتاب، كما عرفت إلّا أنّ حصوله بالرضاع لا يوجب تحريم أُمّ الأخ الرضاعي لما عرفت من أنّ مورد التنزيل هو عنوان الأُمّ لا أُمّ الأخ.

(لأنّ الحكم تابع لذلك العنوان)، أي: الحكم بالتحريم تابع لعنوان الأُمّ (الحاصل بالنسب أو بالرضاع، فلا يترتّب علىٰ غيره المتّحد معه وجوداً)، كعنوان أُمّ الأخ المتحد مع عنوان الأُمّ في باب النسب من حيث الوجود.

وتوضيح ذلك على ما في شرح الاعتمادي، أنّ المحرّم في باب النسب عنوان الأُمّ مثلاً بدلالة

---

(١) النساء: ٢٣.

(٢) النساء: ٢٢.

(٣) الفقيه ٣: ٣٠٥ / ١٤٦٧. الوسائل ٢٠: ٣٧١، أبواب مايحرم بالرضاع، ب ١، ح ٣.

(٤) أرسله في جامع المقاصد ١٢: ٢٤٣، وكذلك في المسالك ٧: ٢٩٩، والحديث فيهما عن النبي(ص).

ومن هنا يعلم أنّه لا فرقَ في الأمر العادي بين كونه متّحد الوجود مع المستـصحب، بحيث لا يتغايران إلّا مفهوماً، كاستصحاب بقاء الكرّ في الحوض عند الشكّ في كرّية الماء الباقي فيه، وبين تغايرهما في الوجود. كما لو علم بوجود المقتضي لحادث علىٰ وجـه لولا المانع، حدث وشكّ في وجود المانع.

الكتاب، كما مرّ وإذا تحقّق هذا العنوان بالرضاع يحرم ـ أيضاً ـ بأدلّة تنزيل الرضاع منزلة النسب، وأمّا أُمّ الأخ فهي وإنْ كانت محرّمة في باب النسب إلّا أنَّ حرمتها ليست بعنوان أُمّ الأخ حتىٰ تحرم أُمّ الأخ الرضاعي ـ أيضاً ـ بدليل التنزيل، بل بعنوان آخر متحد معه، أعني: عنوان الأُمّ أو زوجة الأب فإنّهما محرّمتان كتاباً وسنّةً دون أُمّ الأخ، وهذان العنوانـان لا يتحقّقان في أُمّ الأخ الرضاعي.

فـالمتحصّل من جميع ما ذكر أنَّ أدلّة التنزيل تفيد حرمة نفس العناوين المحرّمة كـتاباً وسنّةً إذا حصلت بالرضاع، لا حرمة العناوين الملازمة لها، فكذا في المقام قد نُزّل المشكوك منزلة المتيقّن في ترتيب نفس أثر المتيقّن لا في ترتيب الأثر الملازم له.

(ومن هنا)، أي: من جهة أنَّ المستفاد من أخبار الاستصحاب وهو وجوب عمل الشاكّ عمل المتيقّن من حيث تيقّنه به لا من حيث تيقّنه بأمرٍ خارجيّ ملازمٍ للمستصحب مطلقاً من غير فرق بين أفراده.

(يعلم أنّه لا فرقَ في الأمر العادي بين كونه متّحد الوجود مع المستصحب، بحـيث لا يتغايران إلّا مفهوماً، كاستصحاب بقاء الكرّ في الحوض عند الشكّ في كرّية الماء الباقي فيه، وبين تغايرهما في الوجود. كما لو علم بوجود المقتضي لحادث علىٰ وجه لولا المانع، حدث وشكّ في وجود المانع).

فلا يجري الاستصحاب لإثبات الأثر الشرعي المترتّب على ما هو ملازم للمستصحب عادة، من دون فرق بين أنْ يكون ذلك الأمر العادي الملازم للمستصحب متحداً من حيث الوجود معه أو متغايراً معه في الوجود أيضاً، كالمفهوم، مثال الأوّل ما أشـار إليـه بـقوله: (كاستصحاب بقاء الكرّ ... إلىٰ آخره).

حيث يكون وجود الكّر في الحوض وكرّية ماء الحوض متحدين في الخارج، بمعنىٰ أنَّ وجود الكرّ في الحوض إنّما هو بكرّية ماء الحوض وبالعكس، إلّا أنّهما متغايران مـفهوماً،

وكذا لا فرق بين أن يكون اللزومُ بينه وبين المستصحب كلّيّاً لعلاقة، وبين أن يكون اتفاقيّاً في قضيّة جزئيّة، كما إذا علم لأجل العلم الإجمالي الحاصل بموت زيد أو عمرو، إنّ بقاء حياة زيد ملازم لموت عمرو، وكذا بقاء حياة عمرو، ففي الحقيقة عدم الانفكاك اتفاقي من

كمفهومي زيدٍ وقائم، ثمّ الأثر الشرعي ـ وهو طهارة الثوب المغسول فيه ـ يكون من آثار كرّية ماء الحوض لا من آثار وجود الكرّ في الحوض.

فيكون ـ حينئذ ـ استصحاب وجود الكرّ في الحوض لترتيب الحكم بطهارة الثوب عليه مثبتاً؛ لأنّ الحكم بطهارة الثوب المغسول فيه لم يكن في السابق حال اليقين بوجود الكرّ في الحوض مترتّباً على نفس المستصحب من حيث اليقين به، بل من حيث اليقين بلازمه العادي المتحد معه وجوداً، أعني: كرّية الماء.

نعم، يجري الاستصحاب في كرّية الماء عند الشكّ فيها، فيقال: هذا الماء كان كرّاً فهو كرٌّ. ويترتّب عليه الحكم بطهارة الثوب، إلّا أنّه مبنيٌّ على المسامحة في الموضوع، بأنْ يقال: إنّ نقص سطلٍ من الماء لا يكون موجباً لكون هذا الماء غير الماء السابق، حتىٰ يقال بعدم جريان الاستصحاب لعدم إحراز الموضوع.

ومثال الثاني، كما إذا رمىٰ سهماً بحيث لو لم يكن هناك مانع من حائط وغيره لقتل المرمي إليه، لا يجري استصحاب عدم وجود المانع لكونه مثبتاً، وذلك فإنّ الحكم ـ الشرعي وهو وجوب الدية ـ لا يترتّب علىٰ نفس المستصحب، بل يترتّب على ما هو ملازمٌ له عادة أو عقلاً وهو القتل، وهما متغايران في الوجود الخاجي كتغايرهما مفهوماً.

وبعبارة أُخرىٰ: لا ينفع استصحاب عدم الحائل لإثبات الدية، إذ في فرض القطع بعدم الحائل تترتّب عليه الدية من حيث اليقين بالقتل، لا من حيث اليقين بعدم الحائل، حتّىٰ يثبت باستصحابه.

(وكذا لا فرق بين أنْ يكون اللزوم بينه)، أي: اللوازم (وبين المستصحب كلّيّاً لعلاقة)، كالملازمة بين وجود الكرّ في الحوض وكرّية ماء الحوض بعلاقة الكلّي والجزئي، والملازمة بين الرمي بلا مانع والقتل بعلاقة السببيّة عادة، كما في شرح الاعتمادي.

(وبين أنْ يكون اتفاقيّاً في قضيّة جزئيّة. كما إذا علم لأجل العلم الإجمالي الحاصل بموت زيد أو عمرو، إنَّ بقاء حياة زيد ملازم لموت عمرو، وكذا بقاء حياة عمرو).

دون ملازمة.

وكذا لا فرق بين أنْ يثبت بالمستصحب تمام ذلك الأمر العادي كـالمثالين، أو قـيد له عدمي أو وجودي، كاستصحاب الحياة للمقطوع نصفين، فيثبت به القتلُ الذي هو إزهاقُ الحياة.

حيث لا تكون الملازمة المذكورة في هذه القضيّة لعلاقة، بل هي اتفاقيّة ناشئة عن العلم الإجمالي بموت أحدهما، كما أشار إليه بقوله:

(ففي الحقيقة عدم الانفكاك اتفاقيٌ من دون ملازمة)، فاستصحاب حياة زيد مـثلاً لا يُثبت موت عمرو حتىٰ يترتّب عليه إرث ماله، كما عرفت.

(وكذا لافرق بين أنْ يثبت بالمستصحب تمام ذلك الأمر العادي كالمثالين)، أي: مـثال الرمي ومثال العلم الإجمالي بموت زيدٍ أو عمروٍ، حيث يثبت بـاستصحاب عـدم المـانع والحائل القتل وهو تمام الأثر العادي، وباستصحاب حياة زيد موت عمرو وهو تمام الأثر العقلي الاتفاقي.

وبعبارة أُخرىٰ: يثبت باستصحاب عدم الحائل تمام القتل الذي هو بمعنىٰ إذهاب الحياة، ويثبت باستصحاب حياة زيد مثلاً تمام الأمر العادي وهو موت عمرو، كما في التنكابني، مع تلخيصٍ منّا.

(أو قيد له عدمي أو وجودي، كاستصحاب الحياة للمقطوع نصفين، فيثبت به القـتل الذي هو ازهاق الحياة) وهو قيد وجودي، فما ذكره المصنّف‏ﷺ من الأمثلة إنّما هو علىٰ طريق اللّف والنشر المشوش.

فالأوّل مثال للثاني، يعني: للوجودي، والأخيران مثالان للأوّل، أعني: العدمي إنْ جعل التوالي في المثال الأخير أمراً عدميّاً.

فنفرض في المثال الأوّل أنَّ زيداً كان ملفوفاً بالكساء مثلاً، ثمّ ضربه عمرو بـالسيف وقدّه بنصفين، فشكّ في أنّه كان ميّتاً قبل الضرب أو قُتل بالضرب، فالموت معلوم وقيده وهو الإزهاق مشكوكٌ، والدية مترتّبة على الموت بالإزهاق، فباستصحاب الحياة إلىٰ زمان وقوع السيف علىٰ المقطوع يراد إثبات كون التنصيف والسيف واقعاً علىٰ الحيّ، فـيثبت بذلك إزهاق الحياة الذي هو عبارة عن القتل، وهو المطلوب.

وكاستصحاب عدم الاستحاضة المثبت لكون الدم الموجود حيضاً، بناءً علىٰ أنّ كلّ دم ليس باستحاضةٍ حيضٌ شرعاً، وكاستصحاب عدم الفصل الطويل المثبت لاتّصاف الأجزاء المتفاصلة بما لا يعلم معه فوات الموالاة بالتوالي.

وربّما استدلّ بعضٌ ـ تبعاً لكاشف الغطاء ـ علىٰ نفي الأصل المثبت بتعارض الأصل في جانب الثابت والمثبت، فكما أنّ الأصلَ بقاء الأوّل، كذلك الأصل عدم الثاني، قال:

(وكاستصحاب عدم الاستحاضة المثبت لكون الدم الموجود حيضاً) بالملازمة الشرعيّة بين عدم كونه دم استحاضة وبين كونه حيضاً، ثمّ الدّم موجودٌ وقيده العدمي وهو عدم الاستحاضيّة مشكوك، فيراد إثباته باستصحاب عدم وجود الاستحاضة.

(وكاستصحاب عدم الفصل الطويل المثبت لاتّصاف الأجزاء المتفاصلة بما لا يعلم معه فوات الموالاة بالتوالي).

أي: اتّصاف الأجزاء المتفاصلة بالتوالي، فإنّ الأجزاء معلومة الوجود وقيدها العدمي ـ أعني: التوالي بناء علىٰ كونه أمراً عدميّاً ـ مشكوكٌ، لفرض مقدار فصل بينها يحتمل معه فوات الموالاة، فيراد باستصحاب عدم حدوث الفصل الطويل إثباته.

وكذلك بناء علىٰ كون التوالي أمراً وجوديّاً، كما هو ظاهر كلام المصنّف‌﵀، فيكون ـ حينئذ ـ وجود الأجزاء معلوماً وقيدها الوجودي ـ أعني: التوالي ـ مشكوكاً، فيراد بالاستصحاب إثباته، كما نسب إلىٰ بعض المحشّين حيث قال:

إنّ الأوّل ـ يعني: استصحاب الحياة للمقطوع ـ مثال لقيد العدمي، لأنّ صفة القتل التي هي إزهاق الروح من الأمور السلبيّة العدميّة والأخيران مثالان للقيد الوجودي. فحمل العبارة على ظاهرها فتدبّر.

(وربّما استدلّ بعض)، أي: صاحب الفصول (تبعاً لكاشف الغطاء علىٰ نفي الأصل المثبت بتعارض الأصل في جانب الثابت والمثبت، فكما أنّ الأصل بقاء الأوّل، كذلك الأصل عدم الثاني)، فيتساقطان عن الاعتبار، وهو المطلوب.

وبيان التعارض أنّ استصحاب شيء لو اقتضىٰ إثبات لازمه غير الشرعي، لكان معارضاً بأصالة عدم ذلك اللّازم، فأصالة عدم الحائل في المثال المتقدّم لو اقتضت القتل، لكانت معارضة بأصالة عدم القتل، وكذلك أصالة حياة الملفوف تعارض بأصالة عدم القتل.

«وليس في أخبار الباب ما يدلّ علىٰ حجّيّته بالنسبة إلىٰ ذلك، لأنّها مسوقة لتفريع الأحكام الشرعيّة دون العاديّة، وإنْ استتبعت أحكاماً شرعيّة». انتهىٰ.

أقول: لا ريب في أنّه لو بُني علىٰ أنّ الأصل في الملزوم قابل لإثبات اللّازم العادي، لم يكن وجه لإجراء أصالة عدم اللّازم، لأنّه حاكم عليها، فلا معنىٰ للتعارض علىٰ ما هو الحقّ، واعترف به هٰذا المستدلّ من حكومة الأصل في الملزوم علىٰ الأصل في اللّازم، فلا تعارض أصالة الطهارة لأصالة عدم التذكية.

بمعنىٰ أنّ الأصل (الأوّل) يقتضي ثبوت القتل بضرب السيف علىٰ الملفوف، والأصل الثاني يقتضي عدم ثبوته به. وكذلك في مثال أصالة عدم الاستحاضة، فإنّها لو اقتضت كون الدّم حيضاً، لكانت معارضة بأصالة عدم كونه حيضاً، وهكذا في سائر الموارد.

فالحاصل من الجميع، هو أنّ الأصل المثبت يسقط بالتعارض.

(قال: وليس في أخبار الباب ما يدلّ علىٰ حجّيّته بالنسبة إلىٰ ذلك).

أي: أخبار الاستصحاب لا تدلّ علىٰ حجّيّته بالنسبة إلىٰ الأمر غير الشرعي.

(لأنّها مسوقة لتفريع الأحكام الشرعيّة دون العاديّة، وإنْ استتبعت أحكاماً شرعيّة)، كاستتباع القتل لوجوب الدية واستتباع الحيض لحرمة العبادة علىٰ مافي شرح الاعتمادي.

(انتهى) كلام صاحب الفصول، وقد أشار إلىٰ ردّه المصنّف‌ﷺ بقوله:

(أقول: لاريب في أنّه لو بني علىٰ أنّ الأصل في الملزوم قابلٌ لاثبات اللّازم العادي، لم يكن وجه لإجراء أصالة عدم اللّازم، لأنّه حاكم عليها، فلا معنىٰ للتعارض علىٰ ما هو الحقّ، واعترف به هذا المستدلّ من حكومة الأصل في الملزوم علىٰ الأصل في اللّازم).

وحاصل ردّ المصنّف‌ﷺ علىٰ مافي شرح الأستاذ الاعتمادي، هو أنّ المانع من إجراء الاستصحابات المذكورة هو ما مرّ غير مرّة من عدم شمول الأخبار لها، فلو فرض شمولها لها فلا مانع من جهة المعارضة.

بمعنىٰ أنّه لا تتحقّق المعارضة؛ لأنّ الأصل السببي كأصالة عدم الحائل، وأصالة الحياة إلىٰ زمن التنصيف، وأصالة عدم وجود الاستحاضة تكون حاكمة علىٰ الأصل المسبّبي، كأصالة عدم قتل المرمي عليه في الأوّل، وأصالة عدم القتل بالسيف في الثاني، وأصالة عدم وجود الحيض في المثال الثالث.

فلو بُني علىٰ المعارضة لم يكن فرق بين اللوازم الشرعيّة والعاديّة، لأنّ الكلّ أحكام للمستصحب مسبوقة بالعدم.

وأمّا قوله: «ليس في أخبار الباب ...إلىٰ آخره» إنْ أراد بذلك عدمَ دلالة الأخبار علىٰ ترتّب اللوازم الغير الشرعيّة، فهو مناف لما ذكره من التعارض، إذْ تبقىٰ ـ حينئذٍ ـ أصالة عدم اللّازم الغير الشرعي سليماً عن المعارض.

(فلا تعارض أصالة الطهارة لأصالة عدم التذكية)؛ لأنّ أصالة عدم التذكية ـ عند الشكّ في كون اللحم من المذكّىٰ ـ أصلٌ سببي حاكم علىٰ أصالة الطهارة، إذ لاتجري أصالة الطهارة بعد الحكم بنجاسة اللحم بمقتضىٰ أصالة عدم التذكية.

فكذا في ما نحن فيه، فإنّ أصالة عدم الحائل أصلٌ سببيٌ حاكم علىٰ أصالة عدم القتل، فلا يجري الثاني لعدم جريان الأصل المسبّبي مع وجود الأصل السببي.

قوله : (فلو بني علىٰ المعارضة لم يكن فرق بين اللوازم الشرعيّة والعاديّة) دفعٌ لما يقال من الفرق بين اللوازم الشرعيّة، فتترتّب علىٰ الأصل لعدم المعارض، وبين اللوازم العاديّة، فلا تترتّب علىٰ الأصل لوجود المعارض.

وذلك فإنّ أصالة طهارة اللحم لا تعارض لأصالة عدم التذكية، لأنّ النجاسة أثرٌ شرعي لعدم التذكية فتثبت بأصالة عدم التذكية، فلا تجري أصالة الطهارة، هذا بخلاف القتل، فإنّه أثرٌ عاديٌ لعدم الحائل، فأصالة عدم الحائل تعارض بأصالة عدم القتل.

وحاصل الدفع أنّه لو بني علىٰ المعارضة بين الأصل السببي والمسبّبي ولم نقل بعدم جريان الأصل المسبّبي مع وجود الأصل السببي (لم يكن فرق بين اللوازم الشرعيّة والعاديّة، لأنّ الكلّ أحكام للمستصحب مسبوقة بالعدم).

فكما أنّ القتل من أحكام عدم الحائل ومسبوق بالعدم كذلك النجاسة من أحكام عدم التذكية ومسبوقة بالعدم، فتجري أصالة العدم في كلا الحكمين، فلو تعارض الأصل السببي والمسبّبي لتعارضا في كلا المثالين من دون فرق بينهما أصلاً.

(وأمّا قوله: «ليس في أخبار الباب ... إلىٰ آخره» إنْ أراد بذلك عدم دلالة الأخبار علىٰ ترتّب اللوازم الغير الشرعيّة، فهو منافٍ لما ذكره من التعارض).

إذ لا يجري ـ حينئذ ـ ما لا يترتّب عليه الأثر الشرعي، كأصالة عدم الحائل لكونها مثبتة،

وإنْ أراد تتميمَ الدليل الأوّل، بأنْ يقال: إنّ دليل الاستصحاب إن كان غير الأخبار فالأصل يتعارض من الجانبين، وإن كانت الأخبار فلا دلالة فيها.

ففيه: إنّ الأصلَ إذا كان مدركه غير الأخبار ـ وهو الظنّ النوعي الحاصل ببقاء ما كان على ما كان ـ لم يكن إشكالٌ في أنّ الظنّ بالملزوم يوجب الظنّ باللّازم ولو كان عاديّاً.

ولا يمكن حصول الظنّ بعدم اللّازم بعد حصول الظنّ بوجود ملزومه، كيف ولو حصل الظنّ بعدم اللّازم اقتضىٰ الظنّ بعدم الملزوم، فلا يؤثر في ترتّب اللوازم الشرعيّة أيضاً.

فيجري مايترتّب عليه الأثر الشرعي، كأصالة عدم القتل بلا معارض.

فذيل كلامه ـ وهو قوله: (بأنّ الأخبار لا تدلّ علىٰ اعتبار الأصل المثبت) ـ منافٍ لصدر كلامه وهو تعارض الأصلين، إذ لامعنىٰ للتعارض علىٰ تقدير عدم الحّجيّة.

(وإنْ أراد تتميم الدليل الأوّل، بأنْ يقال: إنّ) أوّل كلام صاحب الفصول وهو حكمه بالتعارض مبنيّ على اعتبار الأصل من باب الظنّ، وآخر كلامه وهو حكمه بعدم اعتبار الأصل المثبت مبنيّ علىٰ اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار.

وذلك (إنّ دليل الاستصحاب إنْ كان غير الأخبار فالأصل يتعارض من الجانبين، وإنْ كانت الأخبار فلا دلالة فيها) علىٰ حجّيّة الأصل المثبت.

(ففيه: إنّ الأصل إذا كان مدركه غير الأخبار ـ وهو الظنّ النوعي الحاصل ببقاء ما كان علىٰ ما كان ـ لم يكن إشكال في أنّ الظنّ بالملزوم يوجب الظنّ باللّازم ولو كان عـاديّاً)، كالقتل بالنسبة إلىٰ أصالة عدم الحائل.

إلّا أنّه لا يحصل الظنّ بعدم القتل بعد حصول الظنّ بوجود ملزومه الملازم للظنّ به، حتىٰ يقال بتعارض أصالة عدم الحائل المستلزم للظنّ بالقتل مع أصالة عدم القتل، كما أشار إليه بقوله: (ولايمكن حصول الظنّ بعدم اللّازم بعد حصول الظنّ بوجود ملزومه) حتّىٰ يتعارض الظنّ بعدم اللّازم مع الظنّ بوجود ملزومه.

(كيف ولو حصل الظنّ بعدم اللّازم اقتضىٰ الظنّ بعدم الملزوم، فلا يؤثر في ترتّب اللوازم الشرعيّة أيضاً).

يعني: لو حصل الظنّ بعدم اللّازم مع فرض حصوله بوجود الملزوم لوقع التعارض بين الظنّين الحاصلين من الأصلين في الأصول غير المثبتة أيضاً، فتسقط عن الحجّيّة بالتعارض

ومن هنا يعلم أنّه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ لم يكن مناصٌ عن الالتزام بالأُصول المثبتة، لعدم انفكاك الظنّ بالملزوم عن الظنّ باللّازم شرعيّاً كان أو غيره.

إلّا أنْ يقال: إنّ الظنّ الحاصل من الحالة السابقة حجّة في لوازمه الشرعيّة دون غيرها، لكنّه إنّما يتمّ إذا كان دليلُ اعتبار الظنّ مقتصراً فيه علىٰ ترتّب بعض اللوازم دون آخر، كما

كالأُصول المثبتة. هذا معنىٰ قوله: (فلا يؤثر في ترتّب اللوازم الشرعيّة أيضاً).

أي: فلا يؤثر حصول الظنّ بوجودالملزوم في ترتّب اللّازم الشرعي أيضاً، وذلك للتعارض، إذ كما أنّ أصالة عدم التذكية تفيد الظنّ بعدم التذكية، والظنّ بعدم التذكية مستلزمٌ للظنّ بالنجاسة شرعاً، كذلك أصالة الطهارة تفيد الظنّ بها وهو مستلزم للظنّ بالتذكية، فيتعارضان ويتساقطان بالتعارض، فلا تنفع أُصالة عدم التذكية لإثبات النجاسة الشرعيّة، والحال أنّه لا نزاع في إثبات الآثار الشرعيّة أصلاً.

(ومن هنا يعلم أنّه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ لم يكن مناص عن الالتزام بالأُصول المثبتة، لعدم انفكاك الظنّ بالملزوم عن الظنّ باللّازم شرعيّاً كان)، كالنجاسة بالنسبة إلىٰ أصالة عدم التذكية (أو غيره)، كالقتل بالنسبة إلىٰ أصالة عدم الحائل.

وتوضيح ذلك علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، أنّه بناء علىٰ اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار لايكونالأصل المثبت حجّة؛ وذلك لا للتعارض، بل لعدم شمول الاخبار؛ لأنّ مايمكن أنْ يكون من الشارع ويفهم من الأخبار هو جعل المثل إنْ كان المتيقّن السابق من الأحكام، وجعل اللّازم الشرعي إنّ كان من الموضوعات، لاغير اللّازم، أعني: الملزوم والملازم والمقارن، ولا اللّازم غير الشرعي، ولا الشرعي مع الواسطة.

وأمّا بناء علىٰ اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ فالأصل المثبت ـ أيضاً ـ حجّة؛ لأنّ معنىٰ حجّيّة الظنّ الحاصل من الاستصحاب عند العقلاء وهو العمل به، ومعنىٰ العمل بالظنّ هو الأخذ به إلىٰ أين يذهب شعاعه. ومن البديهيّ أنّ الظنّ بالملزوم يوجب الظنّ باللّازم، فيؤخذ به كما يؤخذ بالظنّ بالملزوم.

(إلّا أنْ يقال: إنّ الظنّ الحاصل من الحالة السابقة حجّة في لوازمه الشرعيّة دون غيرها،

إذا دلّ الدليلُ علىٰ أنّه يجب الصوم عند الشكّ في هلال رمضان بشهادة عدل، فلا يلزم منه جوازُ الإفطار بعد مضيّ ثلاثين من ذلك اليوم، أو كان بعضُ الآثار ممّا لا يعتبر فيه مجـرّد الظنّ، إمّا مطلقاً، كما إذا حصل من الخبر الوارد في المسألة الفرعيّة ظنّ بمسألة أُصوليّة، فإنّه لا يعمل فيه بذلك الظنّ، بناءً علىٰ عدم العمل بالظنّ في الأُصول.

وإمّا في خصوص المقام، كما إذا ظنّ بالقبلة مع تعذّر العلم بها ، فلزم منه الظنُّ بدخول

لكنّه) فاسدٌ؛ لأنّ دليل حجّيّة الظنّ الاستصحابي -أعني: بناء العقلاء- لم يفرّق بين الآثار.

والفرق بينها -بأنْ يكون الظنّ الحاصل من الاستصحاب حجّة بالنسبة إلىٰ بعضها دون بعضها الآخر- إنّما يتمّ بوجوه ثلاثة كلّها منتفية بالفرض، وقد أشار إليها بقوله:

(إنّما يتمّ إذا كان دليل اعتبار الظنّ مقتصراً فيه علىٰ ترتّب بعض اللوازم دون آخر، كما إذا دلّ الدليل علىٰ أنّه يجب الصوم عند الشكّ في هلال رمضان بشهادة عدل، فلا يلزم منه جواز الإفطار بعد مضيّ ثلاثين من ذلك اليوم).

توضيح الكلام في هذا المقام علىٰ ما في شرح الاعتمادي، هو أنّ شهادة عدل واحدٍ بدخول رمضان يوجب الظنّ به، وهو يوجب الظنّ بوجوب الصوم وخروج رمضان وجواز الإفطار بعد الثلاثين، إلّا أنّ المفروض أنّ الشارع اقتصر علىٰ ترتيب بعض اللوازم وهـو وجوب الصوم، فلا دليل علىٰ ترتيب سائر اللوازم.

(أو كان بعض الآثار ممّا لا يعتبر فيه مجرّد الظنّ إمّا مطلقاً)، يعني: في جميع الموارد، وذلك (كما إذا حصل من الخبر الوارد في المسألة الفرعيّة ظنّ بمسألة أُصوليّة، فإنّه لا يعمل فيه)، أي: في هذا الفرض (بذلك الظنّ، بناء علىٰ عدم العمل بالظنّ في الأُصول) أصلاً.

وحينئذٍ إذا حصل من خبر العادل ظنٌّ بمسألة فرعيّة وظنٌّ بمسألة أُصوليّة يعمل به في المسألة الفرعيّة دون المسألة الأُصوليّة، كما إذا دلّ خبر العادل مثلاً علىٰ أنّ مَنْ تزوّج إمرأة في عدّتها وهو لا يعلم حرمته بعد الفحص لا عقاب عليه لحصل الظنّ منه بمسألة أُصولية، وهي أصالة البراءة عند الشكّ في التكليف كما حصل بهذه المسألة الفرعيّة.

ثم وجه العمل بالظنّ في المسألة الفرعيّة دون الأُصوليّة هو أنّ أدلّة حجّيّة الخبر وإنْ لم تفرّق بين الظنّين، إلّا أنّ الدليل الخارجي قام علىٰ اعتبار العلم في مطلق المسائل الأُصوليّة، كما في شرح الاعتمادي مع تصرّف منّا.

الوقت مع عدم العذر المسوّغ للعمل بالظنّ في الوقت .

ولعلّ ما ذكرنا هو الوجهُ في عمل جماعة من القدماء والمتأخّرين بالأُصول المثبتة، في كثيرٍ من الموارد:

منها: ما ذكره جماعة، منهم المحقّق في الشرائع وجماعة ممّن تقدّم عليه وتأخّر عنه، من أنّه لو اتّفق الوارثان على إسلام أحدهما المعيّن في أوّل شعبان، والآخر في غرّة رمضان، واختلفا، فادّعىٰ أحدُهما موت المورّث في شعبان، والآخرُ موته في أثناء رمضان، كان المالُ بينهما نصفين، لأصالة بقاء حياة المورّث.

(وإمّا في خصوص المقام، كما إذا ظنّ بالقبلة مع تعذّر العلم بها، فلزم منه الظنّ بدخول الوقت مع عدم العذر المسوّغ للعمل بالظنّ في الوقت).

كما إذا كانت جهة القبلة في بلد الشخص مسامتة لدائرة نصف النهار، فسافر إلىٰ بلد آخر لم يتمكّن فيه من العلم بالقبلة، فظنّ بها بالقبر أو المحراب، فيظنّ بدخول وقت الظهر إذا صارت الشمس إليها قياساً إلىٰ وطنه، فيعمل بالظنّ أو يصبر حتىٰ يعلم بدخول الوقت، إلّا أنْ يُجبر بالفرض بأنْ يصلّي حين الظنّ بالوقت، علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(ولعلّ ماذكرنا) من عدم الفرق بين الأصل المثبت وغيره في الحجّيّة بناء علىٰ اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ (هو الوجه في عمل جماعة من القدماء والمتأخّرين بالأُصول المثبتة، في كثيرٍ من الموارد:

منها: ماذكره جماعة، منهم المحقّق في الشرائع وجماعة ممّن تقدّم عليه وتأخّر عنه، من أنّه لو اتّفق الوارثان علىٰ إسلام أحدهما المعيّن في أوّل شعبان، والآخر في غرّة رمضان، واختلفا، فادّعىٰ أحدهما موت المورّث في شعبان) وهو من أسلم في أوّل شعبان، فيكون الإرث ـ حينئذ ـ له فقط، وذلك لكفر الوارث الآخر حين موت المورّث.

وادّعىٰ (الآخر موته في اثناء رمضان) وهو من أسلم في غرّة رمضان، فيكون الإرث ـ حينئذ ـ مشتركاً بينهما، وذلك لإسلام كلا الوارثين حين موت المورّث، كما أشار إليه بقوله:

(كان المال بينهما نصفين، لأصالة بقاء حياة المورّث).

ومحلّ الشاهد، هو استصحاب حياة المورّث إلىٰ غرّة رمضان حيث يكون مثبتاً؛ لأنّ

ولا يخفىٰ: أنّ الإرث مترتّب علىٰ موت المورّث عن وارث مسلم، وبقاء حياة المورّث إلىٰ غرّة رمضان لا يستلزم بنفسه موت المورّث في حال إسلام الوارث.

نعم، لمّا علم بإسلام الوارث في غرّة رمضان، لم ينفكّ بقاء حياته حال الإسلام عن موته بعد الإسلام الذي هو سبب الإرث، إلّا أنْ يوجّه بأنّ المقصود في المقام إحراز إسلام الوارث في حياة أبيه.

إرث من يدّعي موته في أثناء رمضان لا يترتّب علىٰ نفس المستصحب، أعني: حياة المورّث، بل مترتّب علىٰ لازمه العقلي الاتّفاقي، أي: موت المورّث عن وارث مسلم.

ومن المعلوم أنّ بقاء حياة المورث إلىٰ غرّة رمضان لا يستلزم بنفسه موت المورّث عن وارث مسلم؛ لأنّ موت المورّث عن وارث مسلم ليس من لوازم المستصحب وهو حياة المورّث، بل من مقارناته الاتفاقيّة، كما أشار إليه بقوله: **(نعم، لمّا علم بإسلام الوارث في غرّة رمضان، لم ينفكّ بقاء حياته حال الإسلام عن موته بعد الإسلام الذي هو سبب الإرث)**.

فيكون استصحاب بقاء حياة المورّث إلىٰ غرّة رمضان بالنسبّة إلىٰ ترتّب إرث من أسلم في غرّة رمضان مثبتاً، وذلك لما عرفت من أنّ الإرث لا يترتّب علىٰ المستصحب بلا واسطة، بل بواسطة لازمه الاتّفاقي، وهو موت المورّث عن وارثٍ مسلم.

(إلّا أنْ يوجّه بأنّ المقصود في المقام إحراز إسلام الوارث في حياة أبيه).

وحاصل التوجيه أنّ ماذكر من كون استصحاب حياة المورّث مثبتاً إنّما يصحّ لو كان الإرث مرتّباً علىٰ موت المورّث عن وارث مسلم، كما تقدّم، إلّا أنّ الأمر ليس كذلك، بل الإرث مترتّب علىٰ إسلام الوارث حال حياة المورّث، فلا بدّ ـ حينئذٍ ـ من إحراز إسلام الوارث في حياة مورّثه؛ لأنّ المقتضي للتوريث هو وجود الولد المسلم حال حياة أبيه، سواء كانت حياة أبيه ثابتة بالقطع والوجدان، أوبالاستصحاب، ثمّ الحكم بالتوريث الفعلي يتوقّف علىٰ أمرين:

أحدهما: إسلام الوارث حال حياة المورّث.

وثانيهما: حصول موت المورّث.

و(الاوّل) يمكن إحرازه بالأصل، أي: استصحاب حياة المورّث المستلزم لكون الوارث مسلماً حال حياة المورّث.

كما يعلم من الفرع الذي ذكره قبل هذا الفرع في الشرائع، ويكفي في ثبوت الإسلام حال الحياة المستصحبة في تحقّق سبب الإرث وحدوث علاقة الوارثيّة بين الولد ووالده في حال الحياة.

و(الثاني) حاصل بالفرض.

وبعبارة أخرىٰ: إنّ المقتضي للإرث هو وجود المسلم حال حياة أبيه الذي يكفي في إحرازه استصحاب حياة الأب إلىٰ بعد زمان إسلام الوارث، فلا يكون الأصل مثبتاً؛ لأنّ التوريث عند موت المورّث يكون من الآثار الشرعيّة للمستصحب عرفاً، ولم يكن المقصود باستصحاب الحياة إثبات الآثار غير الشرعيّة حتىٰ يدخل في الأُصول المثبتة. هذا تمام الكلام في توجيه استصحاب حياة المورّث بحيث يخرج به عن كونه أصلاً مثبتاً.

ويدلّ علىٰ هذا التوجيه ماذكره المحقّقﷺ في الشرائع قبل هذا الفرع، كما أشار إليه بقوله:

(كما يعلم من الفرع الذي ذكره قبل هذا الفرع في الشرائع).

أي: كما يعلم وجه ما تقدّم في التوجيه ـ من أنّ المقصود من موضوع الإرث هو إسلام الوارث في حياة مورّثه، لاموت المورّث عن وارث مسلم حتىٰ يكون استصحاب بقاء حياة المورّث إلىٰ غرّة رمضان أصلاً مثبتاً ـ من الفرع الذي ذكره المحقّقﷺ قبل هذا الفرع في الشرائع.

فلابدّ (أوّلاً) من ذكر الفرع الذي ذكره قبل هذا الفرع.

و(ثانياً) من بيان كون حكم المحقّقﷺ في هذا الفرع دليلاً علىٰ كون نظره في الفرع الثاني إلىٰ ماذكرنا أخيراً من التوجيه، لا إلىٰ الأصل المثبت.

أمّا الاوّل، فهذا لفظه: «قال: لو مات المسلم عن ابنين فتصادقا علىٰ تقدّم إسلام أحدهما علىٰ موت الأب، وادّعىٰ الآخر مثله فأنكر أخوه، فالقول قول المتّفق علىٰ تقدّم إسلامه مع يمينه، إنّه لا يعلم أنّ أخاه أسلم قبل موت أبيه». انتهىٰ.

وأمّا الثاني، فحاصله: إنّه لو كان المدرك للحكم بالتنصيف في الفرع الثاني هو الأصل المثبت ـ بأنْ يكون سبب الإرث عند المحقّقﷺ موت المورّث عن وارثٍ مسلم الذي يكون لازماً اتفاقيّاً عن المستصحب وهو حياة الأب إلىٰ غرّة رمضان ـ لتعيّن الحكم

بالتنصيف في الفرع الأوّل أيضاً.

وذلك لثبوت موت المورّث عن وارث مسلمٍ في الفرع الأوّل ـ أيضاً ـ بأصالة بقاء حياة الأب إلىٰ زمان إسلام غير المتّفق علىٰ تقدّم إسلامه، حيث يثبت بها تأخّر موته عن إسلامه، ولازم ذلك هو الحكم بالتنصيف فيه أيضاً.

مع أنّ المحقّق لم يحكم بالتنصيف في الفرع الأوّل، بل حكم بتقديم قول المتّفق علىٰ تقدّم إسلامه مع اليمين، ومن عدم حكمه بالتنصيف في الفرع الأوّل نكشف عن أنّ المدرك للحكم بالتنصيف في الفرع الثاني لم يكن أصلاً مثبتاً، وإلّا لحكم به في الفرع الأوّل أيضاً.

بل المدرك كان أمراً آخر، وليس إلّا ماذكرناه في التوجيه من أنّ موضوع الإرث هو إسلام الوارث في حياة المورّث، فيرث من أسلم في غرّة رمضان في الفرع (الثاني)، لإحراز إسلامه في حياة المورّث ولو بعد استصحاب بقاء حياة المورّث إلىٰ غرّة رمضان.

ولا يرث غير المتّفق علىٰ تقدّم إسلامه في الفرع (الأوّل)، لعدم إحراز إسلامه في حياة المورّث؛ لأنّ تاريخ إسلامه مجهول، فيستصحب كفره.

ولهذا حكم المحقّق بالتنصيف في الفرع الثاني، وذلك لإحراز إسلام كلا الوارثين في حياة المورّث، وحكم بتقديم قول المتّفق علىٰ تقدّم إسلامه مع اليمين في الفرع الأوّل، وذلك لإحراز إسلام مَنْ يكون تقدّم إسلامه متّفقاً عليه دون غيره.

نعم، يمكن أنْ يقال: بأنّ فرض كون موضوع الإرث إسلام الوارث في حياة المورّث لا يخرج أصالة بقاء حياة المورّث إلىٰ زمان إسلام الوارث عن كونها أصلاً مثبتاً، فاستصحاب بقاء حياة المورّث يكون أصلاً مثبتاً سواء قلنا بأنّ موضوع الإرث هو موت المورّث عن وارثٍ مسلمٍ، أو قلنا بأنّ الموضوع هو إسلام الوارث في حياة المورّث؛ لأنّ إسلام الوارث في حياة المورّث من اللوازم العقليّة الاتفاقيّة بالنسبة إلىٰ المستصحب، أعني: بقاء حياة المورّث إلىٰ إسلام الوارث.

فإنّه يقال: بأنّ إسلام الوارث في حياة المورّث وإنْ كان لازماً اتفاقياً، إلّا أنّه واسطة خفيّة، بمعنىٰ أنّ الإرث في نظر العرف حكم نفس المستصحب، أعني: حياة المورّث إلىٰ

ومنها: ما ذكره جماعة، تبعاً للمحقق ـ في كُرّ وجد فيه نجاسةٌ لا يعلم سبقُها علىٰ الكريّة وتأخّرها ـ فإنّهم حكموا بأنّ استصحاب عدم الكريّة قبل الملاقاة، الراجع إلىٰ استصحاب عدم المانع عن الانفعال حين وجود المقتضي له، معارض باستصحاب عدم الملاقاة قبل الكريّة.

زمان إسلام الوارث، ولايدرك العرف الواسطة، أعني: إسلام الوارث حال حياة المورّث، والأصل المثبت فيما إذاكانت الواسطة خفيّة حجّةٌ عند المصنّف‏.

فإنْ قُلتَ: لافرق حينئذٍ بين الفرع الأوّل والثاني، فكما يثبت إسلام الوارث في حياة المورّث بالاستصحاب في الفرع الثاني، كذلك يثبت إسلام الوارث في حياة المورّث باستصحاب بقاء حياة الأب إلىٰ مابعد زمان إسلام الوارث في الفرع الأول، ولازم ذلك هو الحكم بالتنصيف في كلا الفرعين.

قُلتُ: إنّ الفرق بينهما واضح، وذلك لكون تاريخ إسلام الوارث معلوماً في الفرع الثاني دون الفرع الأوّل، فيجري استصحاب بقاء حياة المورث إلىٰ ما بعد زمان إسلام الوارث في الفرع الثاني، دون الفرع الأوّل، لفرض عدم العلم بتاريخ إسلام الوارث، بل يجري فيه استصحاب كفر الوارث، فلا يحكم بالتنصيف فيه ولو كان الأصل المثبت حجّة، وكان موضوع الإرث موت المورّث عن وارثٍ مسلم.

(ومنها: ماذكره جماعة، تبعاً للمحقّق ـ في كرٍّ وجد فيه نجاسة لا يعلم سبقها علىٰ الكريّة وتأخّرها ـ فإنّهم حكموا بأنّ استصحاب عدم الكريّة قبل الملاقاة، الراجع إلىٰ استصحاب عدم المانع عن الانفعال حين وجود المقتضي له)، أي: للانفعال.

حيث تكون الملاقاة مقتضية للنجاسة والكريّة مانعة عنها، فالاستصحاب المذكور يرجع إلىٰ استصحاب عدم وجود المانع حين وجود المقتضي، فهو (معارضٌ باستصحاب عدم الملاقاة قبل الكريّة)، مع أنّ أحد الاستصحابين مثبتٌ، فمن حكمهم بتعارضهما يظهر اعتبار الأصل المثبت عندهم.

وتوضيح ذلك أنّ كون الملاقاة للنجس مقتضياً للنجاسة ممّا لا خلاف فيه، وإنّما الخلاف في أنّ الكريّة عاصمة عن الانفعال ومانعة عنه، كما هو المشهور، أو القلّة شرط للانفعال كما قيل؟.

ولا يخفىٰ أنّ الملاقاة معلومة، فإنْ كان اللّازمُ في الحكم بالنجاسة إحرازَ وقوعها في زمان القلّة، وإلّا فالأصلُ عدمُ التأثير، لم يكن وجهٌ لمعارضة الاستصحاب الثاني بالاستصحاب الأوّل، لأنّ أصالة عدم الكرّيّة حين الملاقاة لا يثبت كون الملاقاة قبل الكرّيّة وفي زمان

وعلىٰ القول الأوّل يكون الاستصحاب الثاني مثبتاً دون الأوّل. وعلىٰ القول الثاني انعكس الأمر.

وبيان ذلك أنّ الحكم بالنجاسة هو حكم نفس المستصحب، أعني: عدم الكريّة في الاستصحاب الأوّل علىٰ القول الأول؛ لأنّ مقتضي النجاسة ـ أعني: الملاقاة ـ معلوم، والمانع ـ أعني الكريّة حال الملاقاة ـ منفيّ بالأصل.

فتثبت النجاسة بمقتضىٰ الاستصحاب الأوّل ولا يكون مثبتاً. والاستصحاب الثاني مثبتٌ؛ لأنّ استصحاب عدم الملاقاة قبل الكريّة يلزمه عقلاً وجود الكريّة حال الملاقاة المانع عن النجاسة فيحكم بالطهارة.

إلّا أنّ الطهارة ليست كالنجاسة حكم نفس المستصحب ـ أعني: عدم الملاقاة قبل الكريّة ـ في الاستصحاب الثاني، بل حكمٌ لوجود الكرّ عند الملاقاة وهو لازم عقلي للمستصحب، أعني: عدم الملاقاة قبل الكريّة.

فيكون الاستصحاب الأوّل مثبتاً. هذا تمام الكلام علىٰ القول بأنّ الكريّة مانعة عن الانفعال حيث يكون الأصل الثاني مثبتاً دون الأوّل، ومع ذلك فقد حكموا بتعارض الاستصحاب الأوّل بالاستصحاب الثاني.

فلو لم يكن الأصل المثبت حجّة لم يكن وجه لمعارضة الاستصحاب الأوّل بالثاني، إذ لا يعقل التعارض بين مايكون حجّة وبين مالا يكون حجّةً.

وأمّا علىٰ القول الثاني، فانعكس الأمر، بمعنىٰ أنّ الاستصحاب الأول مثبت دون الثاني. كما أشار إليه بقوله:

(**فإنْ كان اللّازم في الحكم بالنجاسة إحراز وقوعها**) أي: الملاقاة (**في زمان القلّة، وإلّا**)، أي: وإنْ لم يحرز ذلك (**فالأصل عدم التأثير، لم يكن وجه لمعارضة الاستصحاب الثاني بالاستصحاب الأوّل**)، لكون الاستصحاب الاوّل مثبتاً؛ لأنّ النجاسة لا تترتّب علىٰ نفس المستصحب، أي: عدم الكريّة حال الملاقاة، بل تترتّب علىٰ لازمه العقلّي، أعني:

القلّة، حتىٰ يثبت النجاسة، إلّا من باب عدم انفكاك عدم الكرّيّة حين الملاقاة عن وقوع الملاقاة حين القلّة. نظير عدم انفكاك عدم الموت حين الإسلام لوقوع الموت بعد الإسلام، فافهم.

ومنها: ما في الشرائع والتحرير، تبعاً للمحكي عن المبسوط، من: أنّه لو ادّعىٰ الجاني أنّ المجني عليه شرب سمّاً فمات بالسمّ، وادّعىٰ الولي أنّه مات بالسراية، فالاحتمالان فيه سواء.

وقوع الملاقاة حين القلّة، كما أشار إليه بقوله:

(لأنّ أصالة عدم الكريّة حين الملاقاة لا يثبت كون الملاقاة قبل الكريّة وفي زمان القلّة، حتىٰ يثبت النجاسة، إلّا من باب عدم انفكاك عدم الكرّيّة حين الملاقاة عن وقوع الملاقاة حين القلّة).

وكيف كان، فحكمهم بالتعارض علىٰ نحو الإطلاق بين الأصلين المذكورين مع كون أحدهما مثبتاً لا يتمّ إلّا بالتزامهم علىٰ حجّيّة الأُصول المثبتة.

(فافهم) لعلّه إشارة إلىٰ أنّ حكمهم بتعارض الاستصحابين في المقام لم يكن دليلاً علىٰ عملهم بالأُصول المثبتة مطلقاً، بل يكون دليلاً علىٰ عملهم بالأصل المثبت فيما إذا كانت الواسطة خفيّة؛ لأنّ الأصل المثبت حينئذ حجّة، فيمكن وقوع التعارض بينه وبين غيره، والأصل المثبت في المقام يكون من هذا القبيل.

(ومنها: ما في الشرائع والتحرير، تبعاً للمحكي عن المبسوط، من: أنّه لو ادّعىٰ الجاني أنّ المجني عليه شرب سمّاً فمات بالسمّ، وادّعىٰ الولي أنّه مات بالسراية)، أي: بسراية الجراحة، (فالاحتمالان فيه سواء).

أي: احتمال موت المجني عليه بالشرب مساوٍ مع احتمال موته بالسراية، وذلك لتساقط أصالة عدم شرب السمّ مع أصالة عدم السراية بالتعارض، مع كون الأصل الأوّل مثبتاً؛ لأنّ الضمان في الأصل الأوّل ليس حكم نفس المستصحب، أعني: عدم الشرب، بل هو حكم لازمه الاتّفاقي، أعني: حصول الموت بالسراية.

وهذا بخلاف الأصل الثاني حيث يكون عدم الضمان حكم نفس المستصحب، أعني: عدم السراية، فلا يكون مثبتاً، فالحكم بتساوي الاحتمالين بتعارض الأصلين إنّما يتمّ علىٰ تقدير اعتبار الأصل المثبت.

وكذا الملفوف في الكساء إذا قدّه بنصفين فادّعى الولي أنّه كان حيّاً، والجاني أنّه كان ميّتاً، فالاحتمالان متساويان. ثمّ حكي عن المبسوط التردّد.

وفي الشرائع رجّح قول الجاني، لأنّ الأصل عدم الضمان، وفيه احتمال آخر ضعيف.

وفي التحرير: «إنّ الأصل عدم الضمان من جانبه واستمرار الحياة من جانب الملفوف، فيرجّح قول الجاني، وفيه نظر».

(وكذا الملفوف في الكساء إذا قدّه بنصفين فادّعى الولي أنّه كان حيّاً، والجاني أنّه كان ميّتاً، فالاحتمالان).

أي: احتمال الحياة والموت قبل قدّه بنصفين (متساويان)، فيقع التعارض بين أصالة عدم الضمان واستصحاب الحياة إلى زمان الضرب، مع أنّ الأصل الثاني ـ وهو استصحاب الحياة ـ مثبتٌ؛ لأنّ الضمان ليس حكم نفس المستصحب، أعني: الحياة إلى زمان الضرب، بل يترتّب على القتل اللّازم عقلاً للمستصحب المذكور.

فالحكم ـ بتساوي الاحتمالين الموجب لتعارض الأصلين ـ مبنيٌّ على اعتبار الأصل المثبت.

(ثمّ حكي عن المبسوط التردّد) في ضمان الجاني؛ ولعلّ ذلك للتعارض بين أصالة عدم الضمان وبين أصالة الحياة إلى زمن الضرب، المقتضيّة للضمان.

غاية الامر يكون الأصل الثاني مثبتاً، ولازم ذلك اعتبار الأصل المثبت عند الشيخ ﵀ في المبسوط.

(وفي الشرائع رجّح قول الجاني، لأنّ الأصل عدم الضمان)، ولعلّه مبنيٌّ على عدم حجّيّة الأصل المثبت، فلا يجري استصحاب بقاء الحياة إلى زمان الضرب، حتى يكون معارضاً بأصالة عدم الضمان، لكونه أصلاً مثبتاً، كما عرفت، ثمّ قال المحقّق ﵀:

(وفيه احتمال آخر ضعيف)، ولعلّ مراده هو استصحاب الحياة إلى زمان الضرب المثبت للقتل الموجب للضمان، ووجه الضعف هو كونه أصلاً مثبتاً.

(وفي التحرير: إنّ الأصل عدم الضمان من جانبه) أي: الجاني (واستمرار الحياة من جانب الملفوف، فيرجّح قول الجاني).

وترجيح قول الجاني مبنيٌّ على اعتبار الأصل المثبت، وترجيح الأصل غير المثبت،

والظاهر أنّ مراده النظر في عدم الضمان، من حيث إنّ بقاء الحياة بالاستصحاب إلىٰ زمان القدّ سببٌ في الضمان، فلا تجري أصالة عدمه. وهو الذي ضعّفه المحقّق، لكن قوّاه بعضُ محشّيه.

والمستفادُ من الكلّ نهوضُ استصحاب الحياة لإثبات القتل الذي هو سبب الضمان،

علىٰ الأصل المثبت، وإلّا فلا معنىٰ للترجيح المذكور، بل يجري أصل عدم الضمان فقط، ولا تجري أصالة الحياة حتىٰ يقال بالترجيح.

إلىٰ أنْ قال العلّامة في التحرير: (وفيه نظر)، أي: في ترجيح قول الجاني نظرٌ وإشكالٌ.

وحاصل النظر على ما فهمه المصنّف‌ﷺ من كلام العلّامة في التحرير، هو أنّ مقصوده ـ من النظر ـ النظر في ترجيح قول الجاني من جهة ترجيح أصل عدم الضمان علىٰ أصالة استمرار الحياة إلىٰ زمان الضرب.

ثمّ وجه النظر هو أنّ الأصل الجاري في الحياة جارٍ في السبب (من حيث إنّ بقاء الحياة بالاستصحاب إلىٰ زمان القدّ) يلزمه عقلاً حصول القتل وهو (سبب في الضمان)، والأصل الجاري في عدم الضمان مسبّب عنه.

ومن المعلوم أنّ الأصل السببي يتقدّم علىٰ الأصل المسبّبي، فلابدّ حينئذٍ من الرجوع إلىٰ الأصل السببي وهو استصحاب الحياة لا إلىٰ الأصل المسبّبي وهو أصالة عدم الضمان، فتكون النتيجة ـ حينئذ ـ تقديم قول الولي لا قول الجاني.

ويحتمل أنْ يكون وجه النظر في ترجيح قول الجاني هو تعارض الأصلين مع عدم ترجيح أحدهما في البين.

ويحتمل أنْ يكون وجه النظر الفرق بين اللّف بمثل الكفن واللّف بمثل الكساء، ففي الأوّل يرجّح قول الجاني، وفي الثاني يقدّم قول الولي أخذاً بالظاهر.

(وهو الذي ضعّفه المحقّق‌ﷺ) أي: بقاء الحياة بالاستصحاب إلىٰ زمان القدّ المثبت للقتل الموجب للضمان الذي ضعفّه المحقّق‌ﷺ في قوله المتقدّم: (وفيه احتمال آخر ضعيف).

(لكن قوّاه بعض محشّيه)، أي: محشّي الشرائع.

ومافي شرح الأُستاذ الاعتمادي حيث أرجع الضمير ـ أعني: (هو) ـ إلىٰ عدم الضمان، فليس في محلّه.

لكنّه مقدّم علىٰ ما عداه عند العلّامة وبعض من تأخّر عنه، ومكافئ لأصالة عدم الضمان من غير ترجيح عند الشيخ في المبسوط. وترجّح عليه أصالة عدم الضمان عند المحقّق والشهيد في المسالك.

ومنها: ما في التحرير بعد هذا الفرع: «ولو ادّعىٰ الجاني نقصان يد المجني عليه بإصبع، احتمل تقديمُ قوله، عملاً بأصالة عدم القصاص، وتقديم قول المجني عليه، إذ الأصل السلامةُ. هذا إن ادّعىٰ الجاني نفي السلامة أصلاً، وأمّا لو ادّعىٰ زوالها طارئاً، فالأقربُ أنّ القول قول المجني عليه». انتهىٰ.

(والمستفاد من الكلّ نهوض) الأصل المثبت وهو (استصحاب الحياة لإثبات القتل الذي هو سبّب الضمان) علىٰ ماهو التحقيق من أنّ موضوع الضمان هو تحقّق القتل.

غاية الأمر أنّ بعضهم سوّىٰ بين الاحتمالين، وبعضهم رجّح عدم الضمان، وبعضهم تنظّر فيه، وبعضهم قوّىٰ الضمان، علىٰ ما في شرح الاعتمادي.

(ومنها: مافي التحرير بعد هذا الفرع: «ولو ادّعىٰ الجاني نقصان يد المجني عليه بإصبع، احتمل تقديمُ قوله، عملاً بأصالة عدم القصاص، وتقديم قول المجني عليه، إذ الأصل السلامة).

وحاصل ما في التحرير علىٰ مافي شرح الاعتمادي، هو أنّه لو قطع الجاني يد المجني عليه، ثمّ اختلفا، فادّعىٰ المجني عليه تماميّة يده وأنّ له القصاص.

وادّعىٰ الجانيّ نقصان يد المجني عليه بإصبع وأنّ له الدية، احتمل تقديم قول الجاني بمقتضىٰ أصالة عدم القصاص، واحتمل - أيضاً - تقديم قول المجني عليه بمقتضىٰ أصالة السلامة، إذ مقتضىٰ الظاهر هو السلامة.

(هذا إنْ ادّعىٰ الجاني نفي السلامة أصلاً)، أي: رأساً من الأوّل.

(وأمّا لو ادّعىٰ زوالها) أي: السلامة (طارئاً) بعد الاعتراف بثبوتها من الأوّل، (فالأقرب أنّ القول قول المجني عليه) عملاً بأصالة عدم زوال الإصبع المثبتة للّازم العقلي وهو وقوع (الجناية علىٰ اليد التامة) الموجب للقصاص، فيكون الأصل المذكور مثبتاً. وحكمه - بأقربيّة قول المجني عليه - صريحٌ في اعتبار الأصل المثبت عنده، كما أشار إليه المصنف بقوله:

ولا يخفىٰ صراحته في العمل بأصالة عدم زوال الإصبع في إثبات الجناية علىٰ اليد التامة. والظاهر أنّ مقابل الأقرب ما يظهر من الشيخ‏، في الخلاف في نظير المسألة، وهو ما إذا اختلف الجاني والمجني عليه في صحّة العضو المقطوع وعيبه، فإنّه قوّىٰ عدم ضمان الصحيح.

ومنها: ما ذكره جماعة، تبعاً للمبسوط والشرائع، في اختلاف الجاني والولي في موت المجني عليه بعد الاندمال أو قبله. إلىٰ غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبّع في كتب الفقه، خصوصاً كتب الشيخ والفاضِلين والشهيدين.

لكنّ المعلوم منهم ومن غيرهم من الأصحاب عدمُ العمل بكلّ أصل مثبت. فإذا تسالم

(ولا يخفىٰ صراحته في العمل بأصالة عدم زوال الإصبع في إثبات الجناية علىٰ اليد التامة)، مع أنّ أصالة عدم زوال الإصبع تكون من الأُصول المثبتة.

(والظاهر أنّ مقابل الأقرب مايظهر من الشيخ‏، في الخلاف في نظير المسألة، وهو ما إذا اختلف الجاني والمجني عليه في صحّة العضو المقطوع وعيبه، فإنّه قوّىٰ عدم ضمان الصحيح)، مع أنّ مقتضىٰ أصالة السلامة هو ضمان الصحيح.

(ومنها: ماذكره جماعة، تبعاً للمبسوط والشرائع، في اختلاف الجاني والولي في موت المجني عليه بعد الاندمال أو قبله).

وحاصله علىٰ مافي شرح الاعتمادي، إنّه إذا قطع الجاني خطأً يدَي المجني عليه ورجلَيه، فادّعىٰ الولي أنّه مات بعد برء الجراحات، فيجب علىٰ الجاني دفع ديتين كاملتين: إحداهما لليدين والأُخرىٰ للرجلين.

وادّعىٰ الجاني أنّه مات بسراية الجناية، وليس عليه إلّا دية القتل خطأً، فالاحتمالان فيه سواء؛ لأنّ أصالة عدم الاندمال تقتضي الموت بالسراية الموجب لدية القتل، وأصالة عدم السراية تقتضي الموت بعد الاندمال الموجب لديتين، مع أنّ كلّ من الأصلين مثبت، كما لا يخفىٰ.

(إلىٰ غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبّع في كتب الفقه، خصوصاً كُتُب الشيخ والفاضلين)، أي: العلّامة والمحقّق‏.

(لكنّ المعلوم منهم ومن غيرهم من الأصحاب عدم العمل بكلّ أصلٍ مثبتٍ).

الخصمان ـ في بعض الفروع المتقدّمة ـ علىٰ ضرب اللفاف بالسيف، علىٰ وجه لو كان زيدٌ الملفوفُ به سابقاً باقياً علىٰ اللفاف لقتله، إلّا أنّهما اختلفا في بقائه ملفوفاً أو خروجه عن اللّف، فهل تجدُ من نفسك رمي أحد من الأصحاب بالحكم، بأنّ الأصل بقاء لفّه فيثبت القتل، إلّا أنْ يثبت الآخر خروجه، أو تجدُ فرقاً بين بقاء زيد علىٰ اللّف وبقائه على الحياة لتوقّف تحقّق عنوان القتل عليهما ؟

وكذا لو وقع الثوب النجس في حوض كان فيه الماء سابقاً، ثمّ شكّ في بقائه فيه، فهل يحكمُ أحد بطهارة الثوب بثبوت انغساله بأصالة بقاء الماء ؟

أي: المعلوم من الشيخ والفاضلين والشهيدين وغيرهم هو عدم العمل بكلّ أصلٍ مثبت علىٰ نحو الإيجاب الكلّي، بل يعملون به في بعض الموارد علىٰ نحو الإيجاب الجزئي، حيث تكون موارد عدم تمسّكهم بالأُصول المثبتة في مقابل موارد تمسّكهم بها قليلةً جدّاً.

وكيف كان، فقد أشار إلىٰ بعض موارد عدم تمسّكهم بالأُصول المثبتة بقوله:

(فإذا تسالم الخصمان في بعض الفروع المتقدّمة)، كقدّ الملفوف بنصفين (علىٰ ضرب اللفاف بالسيف، علىٰ وجه لو كان زيد الملفوف به سابقاً باقياً علىٰ اللفاف لقتله، إلّا أنّهما اختلفا في بقائه ملفوفاً أو خروجه عن اللّف، فهل تجد من نفسك رمي أحد من الأصحاب بالحكم، بأنّ الأصل بقاء لفّه فيثبت) اللّازم العادي، أعني: (القتل) الموجب للضمان، (إلّا أنْ يثبت الآخر خروجه) عن اللّف.

والحاصل أنّه لم تجد أحداً أن يقول بالأصل المذكور أو نسبه إلىٰ أحدٍ، كما هو مقتضىٰ الاستفهام الإنكاري. وهكذا لا تجد فرقاً بين بقاء زيد علىٰ اللّف وبقائه علىٰ الحياة؛ لأنّ الأصل في كليهما مثبت لعنوان القتل الموجب للقصاص، كما قال:

(لتوقّف تحقّق عنوان القتل عليهما)، فلا فرق بينهما من حيث كونهما من الأُصول المثبتة، ومع ذلك إنّا نرىٰ أنّهم عملوا بالثاني، كما عرفت، ولم يعملوا بالأصل المثبت الأوّل، أعني: أصالة بقاء زيد علىٰ اللّف، ولم يحكموا بالقتل به وقد أثبتوا القتل باستصحاب الحياة. وهو الأصل المثبت الثاني.

(وكذا لو وقع الثوب النجس في حوض كان فيه الماء سابقاً، ثمّ شكّ في بقائه فيه، فهل يحكم أحد بطهارة الثوب بثبوت انغساله بأصالة بقاء الماء؟).

وكذا لو رمىٰ صيداً أو شخصاً علىٰ وجهٍ لو لم يطرأ حائل لأصابه، فهل يحكم بقتل الصيد أو الشخص بأصالة عدم الحائل؟ إلىٰ غير ذلك ممّا لا يُحصىٰ من الأمثلة التي نقطع بعدم جريان الأصل لإثبات الموضوعات الخارجيّة التي تترتّب عليها الأحكام الشرعيّة.

وكيف كان، فالمتّبع هو الدليل. وقد عرفت أنّ الاستصحابَ إنْ قلنا به من باب الظنّ النوعيّ ـ كما هو ظاهر أكثر القدماء ـ فهو كإحدىٰ الأمارات الاجتهاديّة يثبت به كلّ موضوع يكون نظير المستصحب في جواز العمل فيه بالظنّ الاستصحابي.

وأمّا علىٰ المختار من اعتباره من باب الأخبار، فلا يثبت به ما عدا الآثار الشرعيّة المترتّبة علىٰ نفس المستصحب.

نعم، هنا شيء، وهو أنّ بعض الموضوعات الخارجيّة المتوسّطة بين المستصحب وبين

أي: لا يحكم أحد باستصحاب الماء لإثبات لازمه العادي، أعني: الانغسال الموجب لطهارة الثوب كما هو مقتضىٰ الاستفهام الإنكاري.

(وكذا لو رمىٰ صيداً أو شخصاً علىٰ وجهٍ لو لم يطرأ حائل لأصابه، فهل يحكم بقتل الصيد أو الشخص بأصالة عدم الحائل؟)، أي: لا يحكم بذلك أحد، كما هو مقتضىٰ الاستفهام الإنكاريّ.

(إلىٰ غير ذلك ممّا لا يُحصىٰ من الأمثلة التي نقطع بعدم جريان الأصل لإثبات الموضوعات الخارجيّة) من القتل والانغسال وغيرهما.

(وكيف كان، فالمتّبع هو الدليل. وقد عرفت أنّ الاستصحابَ إنْ قلنا به من باب الظنّ النوعيّ ـ كما هو ظاهر أكثر القدماء ـ فهو كإحدىٰ الأمارات الاجتهاديّة يثبت به كلّ موضوع يكون نظير المستصحب في جواز العمل فيه بالظنّ الاستصحابي)، لما عرفت من الفرق بين الأمارات والأُصول بأنّ مثبتات الأمارات حجّةٌ دون مثبتات الأُصول.

(وأمّا علىٰ المختار من اعتباره من باب الأخبار، فلا يثبت به ماعدا الآثار الشرعيّة المترتّبة علىٰ نفس المستصحب)، كما تقدّم وجه ذلك، فلا نعيده تجنّباً عن تطويلٍ بلا طائل.

(نعم، هنا شيء)، وهو الفرق بين ما إذا كانت الواسطة بين المستصحب والأثر الشرعي في الأُصول المثبتة جليّة واضحة، بحيث، يعدّ الأثر الشرعي من آثار الواسطة، سواء كانت عقليّة أو عاديّة، وبين ما إذا كانت الواسطة خفيّة بحيث يعدّ الأثر الشرعي من آثار نفس

الحكم الشرعي، من الوسائط الخفيّة بحيث تعدّ في العرف الأحكام الشرعيّة المترتّبة عليها أحكاماً لنفس المستصحب، وهٰذا المعنىٰ يختلف وضوحاً وخفاءً باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن أنظار العرف.

منها: ما إذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جَفاف الآخر، فإنّه لا يبعد الحكمُ بنجاسته، مع أنّ تنجّسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً، بل من أحكام سراية رطوبة النجاسة إليه وتأثّره بها بحيث توجد في الثوب رطوبة متنجّسة.

المستصحب بالمسامحة العرفيّة دون الواسطة.

وحاصل الفرق هو حجّيّة الأصل المثبت فيما إذا كانت الواسطة خفيّة دون ما إذا كانت جليّة.

ثمّ الوجه في عدم حجّيّته فيما إذا كانت الواسطة جليّة؛ هو عدم صدق نقض اليقين بالشكّ في صورة عدم ترتّب الأثر الشرعي علىٰ المستصحب وإنْ كان مرتّباً علىٰ الواسطة، إلّا أنّ الواسطة غير ثابتة بالأصل بعد فرض عدم كونها بنفسها مورداً لتنزيل الشارع، حتىٰ يترتّب عليها أثرها الشرعي بهذا التنزيل.

وهذا الوجه غير جارٍ مع خفاء الواسطة، وعدّ الأثر من آثار المستصحب بالمسامحة العرفيّة لوضوح صدق النقض ـ حينئذٍ ـ عرفاً؛ لكونه بمنزلة ما كان الأثر من آثار نفس المستصحب في الواقع، كما في الأوثق مع تصرّفٍ وتوضيحٍ منّا.

(**وهذا المعنىٰ**)، أي: كون الأحكام المترتّبة علىٰ الوسائط مترتّبة علىٰ نفس المستصحب في نظر العرف (**يختلف وضوحاً وخفاءً باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن أنظار العرف**)، فكلّ موردٍ كان خفاء الواسطة علىٰ حدّ يعدّ ا لأثر أثراً لنفس المستصحب عند العرف لا للواسطة يكون الاستصحاب حجّةً، وإلّا فلا.

(**منها:**)، أي: من الوسائط الخفيّة (**ما إذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر**).

كما إذا كان هناك شيء رطب نجس وشيء آخر يابس طاهر ،فيلاقي النجس الطاهر، فشكّ في بقاء الرطوبة المسرية حين الملاقاة وعدمه.

(**فإنّه لا يبعد الحكم بنجاسته، مع أنّ تنجّسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً، بل**

ومن المعلوم أنّ استصحابَ رطوبة النجس، الراجع إلىٰ بقاء جزء مائيّ قابل للتأثير، لا يثبت تأثّر الثوب وتنجّسه بها. فهو أشبه مثال بمسألة بقاء الماء في الحوض المثبت لانغسال الثوب به.

وحكىٰ في الذكرىٰ عن المحقّق تعليل الحكم بطهارة الثوب الذي طارت الذبابة عن النجاسة إليه، بعدم الجزم ببقاء رطوبة الذبابة، وارتضاه.

من أحكام) لازمه العادي، أعني: (سراية رطوبة النجاسة إليه وتأثّره بها بحيث توجد في الثوب رطوبة متنجّسة).

والوجه للحكم بنجاسة الملاقىٰ (بالفتح) من جهة استصحاب بقاء رطوبة النجس مع كونه أصلاً مثبتاً هو خفاء الواسطة؛ لأن التنجّس في نظر العرف مترتّب علىٰ مجرّد ملاقاة النجس رطباً، ولايدركون الواسطة، وهي انتقال الرطوبة النجسة إلىٰ الملاقىٰ (بالفتح) لكونها خفيّة.

(فهو أشبه مثال بمسألة بقاء الماء في الحوض المثبت لانغسال الثوب به).

وجه الأشبهيّة أنّ كلّ واحدة ـ من النجاسة في مسألة الملاقاة، والطهارة في مسألة بقاء الماء في الحوض ـ مترتّبة علىٰ الملاقىٰ (بالفتح)، والثوب بواسطة سراية رطوبة النجس في المسألة الأُولىٰ وسراية الماء في الثوب النجس في المسألة الثانيّة.

إلّا أنّ الواسطة في الأُولىٰ خفيّة، وفي الثانية جليّة عرفاً. ولو لم يكن الأمر كذلك لم يكن وجه لحجّيّة الأصل المثبت في المسألة الأُولىٰ دون الثانيّة.

إلّا أنّ اكتفاء المصنف‏ﷺ بمجرّد التشبيه من دون بيان الفرق بينهما لايناسب ماهو في مقام بيانه، أعني حجّيّة الأصل المثبت فيما إذا كانت الواسطة خفيّةً، فعليه أنْ يبيّن ويقول بأنّ وجه الشبه بينهما ليس هو خفاء الواسطة، بل وجود نفس الواسطة فيهما، كما عرفت.

(وحكىٰ في الذكرىٰ عن المحقّق‏ﷺ تعليل الحكم بطهارة الثوب الذي طارت الذبابة عَن النجاسة إليه، بعدم الجزم ببقاء رطوبة الذبابة، وارتضاه)، أي: ارتضىٰ الشهيد لما ذكره المحقّق من الحكم بطهارة الثوب المذكور.

ثمّ الحكم بطهارة الثوب لأحد وجهين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله:

فيحتمل أنْ يكون لعدم إثبات الاستصحاب لوصول الرطوبة إلىٰ الثوب كما ذكرنا، ويحتمل أنْ يكون لمعارضته باستصحاب طهارة الثوب، إغماضاً عن قاعدة حكومة بعض الاستصحابات علىٰ بعض، كما يظهر من المحقّق، حيث عارض استصحاب طهارة الشاكّ في الحدث باستصحاب اشتغال ذمّته بالعبادة.

(**فيحتمل أنْ يكون لعدم اثبات الاستصحاب لوصول الرطوبة إلىٰ الثوب كما ذكرنا**) من أنّ الاستصحاب لا يثبت به ماعدا الآثار الشرعيّة المترتّبة علىٰ نفس المستصحب.

فلا يثبت باستصحاب رطوبة رجل الذباب اللّازم العاديّ، أعني: سراية الرطوبة إلىٰ الثوب الموجبة لتنجسّة، فتجري أصالة الطهارة. هذا هو الوجه الأوّل للحكم بطهارة الثوب.

وثانيهما: ما أشار إليه بقوله: (**ويحتمل أنْ يكون لمعارضته**)، أي: معارضة استصحاب رطوبة رِجل الذباب (**باستصحاب طهارة الثوب**)، فيتساقطان بالتعارض ويرجع إلىٰ قاعدة الطهارة.

غاية الأمر أنّ الحكم بتساقطهما بالتعارض في خصوص المقام إنّما يتمّ بعد الإغماض عن قاعدة حكومة الأصل السببي علىٰ الأصل المسبّبي، وإلّا فاستصحاب الرطوبة يتقدّم بالحكومة علىٰ استصحاب الطهارة، لكون الأوّل أصلاً سببيّاً، والثاني أصلاً مسبّبيّاً، كما أشار إليه بقوله: (**إغماضاً عن قاعدة حكومة بعض الاستصحابات**)، كالاستصحاب السببي (**علىٰ بعضٍ**)، كالاستصحاب المسبّبي، كما في شرح الاعتمادي.

(**كما يظهر**)، أي: الإغماضِ (**من المحقّق، حيث عارض استصحاب طهارة الشاكّ في الحدث باستصحاب اشتغال ذمّته بالعبادة**). مع أنّ الاستصحاب الأوّل سببيٌّ والثاني مسبّبيٌّ؛ لأن الشكّ في الاشتغال والبراءة مسبّبٌ عن الشكّ في بقاء الطهارة، فإذا اُحرزت الطهارة بالاستصحاب لايبقىٰ شكّ في اشتغال الذمّة، بل يحصل اليقين بالبراءة، وذلك لصحّة العبادة بعد إحراز الطهارة.

فحينئذ يتقدّم استصحاب الطهارة علىٰ استصحاب اشتغال الذمّة بالحكومة، ومع ذلك أغمض المحقّق ﷺ عن ذلك وعارض بينهما، فكذلك في المقام يمكن أنْ يقال بتعارض استصحاب الرطوبة مع استصحاب الطهارة بعد الإغماض عن حكومة الأوّل علىٰ

ومنها: أصالةُ عدم دخول هلال شوّال في يوم الشكّ المثبت لكون غده يـوم العـيد، فتترتّب عليه أحكام العيد من الصلاة والغسل وغيرهما، فإنّ مجرّد عدم الهلال في يوم لا يثبت آخريّة ولا أوّليّة غده للشهر اللّاحق. لكنّ العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان وعدم دخول شوّال إلّا ترتيبَ أحكام آخريّة ذلك اليوم لشهر، وأوّليّة غده لشهر آخر، فالأوّل عندهم ما لم يسبق بمثله، والآخر ما اتصل بزمان حكم بكونه أوّل الشهر الآخر، وكيف كان، فالمعيار خفاء توسّط الأمر العادي والعقلي بحـيث تـعدّ آثـاره

الثاني، ثمّ يحكم بطهارة الثوب بقاعدة الطهارة.

(ومنها:)، أي: من الموارد التي يظهر منها عمل جماعةٍ بالأُصول المثبتة هو (أصـالةُ عدم دخول هلال شوّال في يوم الشكّ المثبت) للّازم العقلي، أعني: (لكون غده يوم العيد، فتترتّب عليه أحكام العيد من الصلاة والغسل وغيرهما، فإنّ مجرّد عدم) دخول (الهلال في يوم لايثبت آخريّة) ـ أي: يوم ـ (ولا أوّليّة غده للشهر اللّاحق. لكنّ العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان وعدم دخول شوّال إلّا ترتيبَ أحكام آخريّة ذلك اليوم لشهر، وأوّليّة غده لشهر آخر).

وملخّص الكلام في المقام علىٰ مافي شرح الاعتمادي، هو أنّ الأمر الشرعي من الصلاة والغسل مترتّب علىٰ الواسطة العاديّة، أعني: أوّليّة الغـد لشـهر شـوّال، إلّا أنّ العـرف لا يفرّقون بين عدم دخول شوّال، وبين أوّليّة الغد لشوّال، بمعنىٰ أنّ الأُحكام المترتّبة علىٰ الثاني تترتّب في نظرهم علىٰ الأوّل.

إنْ قُلتَ: الواسطة هنا جليّة؛ لأن أوّليّة الغد عبارة عن كونه زماناً يصل فيه الهلال إلىٰ درجة يمكن رؤيته. وأين هذا من عدم دخول هلال شوّال؟ وكذا آخريّة هذا اليوم عبارة عن كونه زماناً يصل فيه الهلال الىٰ درجة لا يمكن رؤيته. وأيـن هـذا مـن عـدم انـقضاء رمضان؟.

قُلتُ: الأوّل والآخر عندهم ليس بهذا المعنىٰ، بل بمعنىٰ آخر. كما أشـار إليـه بـقوله: (فالأوّل عندهم مالم يسبق بمثله، والآخر ما اتصل بزمان حكم بكونه أوّل الشهر الآخر).

وهذه الواسطة خفيّة، بمعنىٰ أنّ الأثر المترتّب علىٰ أوّل الشهر بمعنىٰ مالم يسبق بمثله مترتّب في نظر العرف علىٰ عدم دخول هلال شوّال مثلاً، والأثر المترتّب علىٰ آخر الشهر

آثاراً لنفس المستصحب.

و ربّما يتمسّك في بعض موارد الأُصول المثبتة بجريان السيرة أو الإجماع علىٰ اعتباره هناك، مثل إجراء أصالة عدم الحاجب عند الشكّ في وجوده علىٰ محلّ الغسل، أو المسح لإثبات غسل البشرة ومسحها، المأمور بهما في الوضوء والغسل، وفيه نظر.

بمعنىٰ ما اتصل بزمان هو أوّل الشهر اللّاحق مترتّب في نظرهم علىٰ عدم انقضاء رمضان، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(وكيف كان، فالمعيار خفاء توسّط الأمر العادي) كتأثّر الثوب (والعقلي) كأوّليّة الغد، علىٰ مافي شرح الاعتمادي.

(وربّما يتمسّك في بعض موارد الأُصول المثبتة بجريان السيرة أو الإجماع علىٰ اعتباره هناك، مثل إجراء أصالة عدم الحاجب عند الشكّ في وجوده علىٰ محلّ الغسل، أو المسح لإثبات) اللّازم العادي، أعني: غسل البشرة ومسحها المأمور بهما في الوضوء والغسل.

(وفيه نظر).

وملخّص وجه النظر، هو أنّ الشكّ في وجود الحاجب إمّا أنْ يكون في أثناء العمل، وإمّا أنْ يكون بعد الفراغ عنه.

أمّا علىٰ الأوّل، فيمنع الإجماع والسيرة علىٰ عدم الاعتناء بالشكّ نظراً إلىٰ جريان أصالة عدم الحاجب، بل السيرة قد جرت بالفحص عن الحاجب ما لم يحصل الاطمئنان بعدمه.

وأمّا علىٰ الثاني، فعدم الاعتناء بالشكّ لأجل قاعدة الفراغ لا لأجل الأصل المثبت، هذا مضافاً إلىٰ عدم تماميّة دعوىٰ الإجماع؛ لأن المسألة ليست معنونَة في كلمات العلماء، فكيف يدّعىٰ الإجماع عليها؟!.

وكذا لايتمّ التمسّك بالسيرة مالم يحرز عدم كونها من باب المسامحة وقلّة المبالاة، فحينئذٍ لا عبرة بسيرة العوام مع احتمال ذلك فيها إنْ لم نقل باشتراط القطع بوصولها إلىٰ زمان الإمام عليه السلام والقطع برضاه عليه السلام.

الأمر السابع

لا فرق في المستصحب بين أنْ يكون مشكوك الارتفاع في الزمان اللّاحق رأساً، وبين أنْ يكون مشكوك الارتفاع في جزء من الزمان اللّاحق مع القطع بارتفاعه بعد ذلك الجزء.

فإذا شكّ في بقاء حياة زيد في جزء من الزمان اللّاحق، فلا يؤثّر في جريان استصحاب حياته علمنا بموته بعد ذلك الجزء من الزمان وعدمه، وهٰذا هو الذي يعبّر عنه بأصالة تأخّر الحادث، يريدون به أنّه إذا علم بوجود حادث في زمان وشكّ في وجوده قبل ذلك الزمان،

(الأمر السابع: لا فرق في المستصحب بين أنْ يكون مشكوك الارتفاع في الزمان اللّاحق رأساً)، كالشكّ في ارتفاع الحياة أو عدم الموت، (وبين أن يكون مشكوك الارتفاع في جزء من الزمان اللاّحق مع القطع بارتفاعه بعد ذلك الجزء) كالشكّ في ارتفاع الحياة أو عدم الموت يوم الخميس مثلاً، مع اليقين بارتفاعهما يوم الجمعة علىٰ ما في شرح الاعتمادي.

وقبل الخوض بالبحث عمّا هو المقصود بالبحث في هذا الأمر السابع ينبغي تحرير محلّ الكلام فيه، فنقول:

إنّ محلّ الكلام فيه يتّضح بعد ذكر مقدّمة وهي:

أنّ من أركان الاستصحاب علىٰ مامرّ غير مرّةٍ هو اليقين بتحقّق المستصحب في زمان والشكّ في بقائه وارتفاعه في زمان آخر، ثمّ الشكّ في الارتفاع في الزمان اللّاحق علىٰ قسمين:

أحدهما: هو الشكّ في الارتفاع في الزمان اللّاحق رأساً، أعني: في جميع أجزاء الزمان اللّاحق، كالشكّ في ارتفاع الطهارة مثلاً في الزمان اللّاحق كذلك بعد العلم بتحقّقها في الزمان السابق.

وثانيهما: هو الشكّ في ارتفاع المستصحب في جزء من الزمان مع العلم بالارتفاع بعد ذلك الزمان، كالشكّ في بقاء حياة زيد في يوم الخميس مع العلم بموته يوم الجمعة.

وبعبارة أُخرىٰ: يكون الشكّ في تقدّم الارتفاع وتأخّره بعدم العلم بأصل الارتـفاع. إذا عرفت هذه المقدّمة يتّضح لك أنّ محلّ الكلام في هذا الأمر ـ السابع ـ هو القسم الثاني لا الأوّل؛ لأن القسم الأوّل ممّا لا كلام في اعتبار الاستصحاب فيه، فالمقصود بالبحث في هذا

فيحكم باستصحاب عدمه قبل ذلك، ويلزمه عقلاً تأخُّرُ حدوث ذلك الحادث. فإذا شكَّ في مبدأ موت زيد مع القطع بكونه يوم الجمعة ميّتاً، فحياتُه قبل الجمعة الثابتة بالاستصحاب مستلزمةٌ عقلاً لكون مبدأ موته يوم الجمعة.

وحيث تقدّم في الأمر السابق أنّه لا يثبتُ بالاستصحاب ـ بناءً علىٰ العمل به من باب الأخبار ـ لوازمُهُ العقليّةُ، فلو ترتّب علىٰ حدوث موت زيد في يوم الجمعة لا علىٰ مجرّد حياته قبل الجمعة حكمٌ شرعي، لم يترتّب علىٰ ذلك.

الأمر ـ السابع ـ هو القسم الثاني من دون فرق بين أنْ يكون المستصحب أمراً وجوديّاً أو عدميّاً.

غاية الأمر يعبّر عن هذا الاستصحاب بأصالة تأخّر الحادث؛ لأن المراد به هو استصحاب عدم حدوث ما علم حدوثه في الجملة في زمان الشكّ، فيلزمه عقلاً تأخّر حدوث ذلك الحادث عن زمان الشكّ فيه، كما أشار إليه بقوله:

(ويلزمه عقلاً تأخُّرُ حدوث ذلك الحادث. فإذا شكَّ في مبدأ موت زيد مع القطع بكونه يوم الجمعة ميّتاً، فحياتهُ قبل الجمعة الثابتة بالاستصحاب مستلزمةٌ عقلاً لكون مبدأ موته يوم الجمعة).

إلّا أنّ الأصل علىٰ فرض ترتّب الأثر الشرعي علىٰ حدوث الموت يوم الجمعة مثبتٌ، فلا يكون حجّةً بناء على القول بحجّيّة الاستصحاب من باب الأخبار. كما أشار إليه بقوله:

(وحيث تقدّم في الأمر السابق أنّه لا يثبتُ بالاستصحاب ـ بناءً علىٰ العمل به من باب الأخبار ـ لوازمُهُ العقليّةُ، فلو ترتّب علىٰ حدوث موت زيد في يوم الجمعة لا علىٰ مجرّد حياته قبل الجمعة حكمٌ شرعي، لم يترتّب علىٰ ذلك).

توضيح الكلام في هذا المقام علىٰ ما في شرح الاعتمادي أنّ الأثر الشرعي في مثال الشكّ في الموت يوم الخميس مع العلم به يوم الجمعة إنْ ترتّب علىٰ مجرّد الحياة وعدم الموت يوم الخميس، كنفقة الزوجة يصحّ الاستصحاب وترتّب الأثر.

وإنْ ترتّب علىٰ حدوث الموت يوم الجمعة، كما لو نذر قراءة (يٓس) لمن مات يوم الجمعة لا يصحّ الاستصحاب ، لكونه مثبتاً؛ لأن الحياة إلىٰ الخميس، يلزمه عقلاً حدوث الموت يوم الجمعة.

نعم، لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ أو كان اللّازم العقلي من اللوازم الخفيّة جرىٰ فيه ما تقدّم ذكره آنفاً.

وتحقيق المقام وتوضيحه: أنّ تأخّر الحادث قد يلاحظ بالقياس إلىٰ ما قبله من أجزاء الزمان، كالمثال المتقدّم. فيقال: الأصلُ عدمُ موت زيد قبل الجمعة، فتترتّب عليه جميعُ أحكام ذلك العدم لا أحكام حدوثه يوم الجمعة، إذ المتيقّن بالوجدان تحقّق الموت يوم الجمعة لا حدوثه.

وإنْ ترتّب علىٰ وجود الموت يوم الجمعة، كما لو نذر قراءة (يٓس) في الجمعة الأولىٰ من موت زيد، فتجب قراءتها يوم الجمعة من دون حاجة إلىٰ الاستصحاب للعلم بوجود موته فيها.

وإنّ ترتّب علىٰ وجود الموت في زمان ما، كما لو نذر قراءة (يٓس) بعد موت زيد، فلا يبرّ النذر في يوم الخميس لاستصحاب الحياة، ويبرّ النذر يوم الجمعة من دون حاجة الىٰ الاستصحاب؛ وذلك للعلم بالموت فيها.

(نعم، لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ أو كان اللّازم العقلي من اللوازم الخفيّة جرىٰ فيه ما تقدّم ذكره آنفاً) من اعتبار الاستصحاب مطلقاً، أي: وإنْ كان مثبتاً علىٰ القول باعتباره من باب الظنّ واعتبار الأصل المثبت فيما إذا كانت الواسطة خفيّة وإنْ قلنا باعتباره من باب الأخبار.

(وتحقيق المقام وتوضيحه: أنّ تأخّر الحادث قد يلاحظ بالقياس إلىٰ ما قبله من أجزاء الزمان، كالمثال المتقدّم)، أعني: تأخّر حدوث الموت عن الخميس، كما في شرح الاعتمادي.

(فيقال: الأصلُ عدمُ موت زيد قبل الجمعة، فتترتّب عليه جميعُ أحكام ذلك العدم)، كوجوب نفقة الزوجة يوم الخميس (لا أحكام حدوثه يوم الجمعة، إذ المتيقّن بالوجدان تحقّق الموت يوم الجمعة لا حدوثه).

فان كانت الآثار مترتّبة علىٰ تحقّق الموت يوم الجمعة لكانت مترتّبة عليه من دون حاجة إلىٰ الاستصحاب أصلاً.

وذلك لتحقق الموت يوم الجمعة بالوجدان، وإنْ كانت مترتّبة علىٰ حدوث الموت يوم

إلّا أنْ يقال: إنّ الحدوث هوالوجود المسبوق بالعدم. وإذا ثبت بالأصل عدم شيء سابقاً وعلم بوجوده بعد ذلك، فوجوده المطلق في الزمان اللّاحق إذا انضمّ إلىٰ عدمه قبل ذلك الثابت بالأصل، تحقّق مفهوم الحدوث.

وقد عرفت حال الموضوع الخارجي الثابت أحد جزءي مفهومه بالأصل.

الجمعة، فلا ينفع فيه الاستصحاب لكونه أصلاً مثبتاً كما عرفت علىٰ ما في شرح الاعتمادي مع تصرّفٍ منّا.

(إلّا أنْ يقال: إنّ الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم. واذا ثبت بالأصل عدم الشيء سابقاً وعلم بوجوده بعد ذلك، فوجوده المطلق في الزمان اللّاحق إذا انضمّ إلىٰ عدمه قبل ذلك الثابت بالأصل، تحقّق مفهوم الحدوث)، فيترتّب عليه حكمه الشرعي.

وحاصل الإشكال علىٰ كون استصحاب عدم الموت يوم الخميس مثبتاً، هو أنّ الاستصحاب المذكور إنّما يكون مثبتاً إذا كانت الواسطة لازماً مغايراً للمستصحب وموضوعاً مستقلّاً لترتّب الأثر الشرعي، كالانغسال اللّازم المغاير للمستصحب، أعني: وجود الماء في الحوض حيث يكون موضوعاً للحكم بالطهارة.

وأمّا إذا لم يكن الأمر كذلك، بل كان المستصحب جزءً من الموضوع وكان جزؤه الآخر محرزاً بالوجدان كما فيما نحن فيه، بناء علىٰ كون الحدوث مركّباً من أمرين، أعني: وجود الموت يوم الجمعة وعدم وجوده يوم الخميس، حيث يكون وجود الموت يوم الجمعة محرزاً بالوجدان وعدم الموت قبلها محرزاً بالاستصحاب؛ لكونه عين المستصحب، فلا يكون الاستصحاب مثبتاً. هذا تمام الكلام في تقريب الإشكال.

وقد أشار إلىٰ الجواب عنه بقوله:

(وقد عرفت حال الموضوع الخارجي الثابت أحد جزءي مفهومه بالأصل) في التنبيه السابق في مثال إثبات القتل بالقدّ بعد استصحاب بقاء الحياة إلىٰ القدّ، حيث يكون المحرز بالاستصحاب جزء الموضوع، أعني: الحياة، والجزء الآخر، أعني: القتل محرز بالوجدان، ومع ذلك قلنا بفساد الاستصحاب المذكور من جهة كونه مثبتاً.

وأوضح من المثال المذكور هو مثال استصحاب عدم كون الدّم الموجود استحاضة المثبت لكونه حيضاً، بناءً علىٰ أنّ كلّ دم إذا لم يكن استحاضة فهو حيض. والحاصل هو

وممّا ذكرنا يعلم أنّه لو كان الحادثُ ممّا نعلم بارتفاعه بعد حدوثه، فلا تترتّب عليه أحكام الوجود في الزمان المتأخّر أيضاً، لأن وجوده مساوٍ لحدوثه.

نعم، يترتّب عليه أحكام وجوده المطلق في زمان من الزمانين، كما إذا علمنا أنّ الماء لم يكن كرّاً قبل الخميس، فعلم أنّه صار كرّاً بعده وارتفعت كرّيّته بعد ذلك، فنقول: الأصلُ عدمُ

عدم الفرق في الأصل المثبت بين كونه مثبتاً لتمام الموضوع أو قيده الوجودي أو العدمي.

(وممّا ذكرنا) ـ من أنّ أصالة عدم الموت يوم الخميس لا تثبت حدوثه يوم الجمعة ـ (يعلم أنّه لو كان الحادثُ ممّا نعلم بارتفاعه بعد حدوثه)، كما إذا علم بأنّ ماء الحوض صار كرّاً في يوم الخميس أو الجمعة، ثمّ ارتفعت كريّته وصار قليلاً.

(فلا تترتّب عليه أحكام الوجود)، أي: وجود الكريّة (في الزمان المتأخّر)، أي: يوم الجمعة (أيضاً)، أي: كما لا يترتّب عليه أحكام الحدوث، ثمّ الوجه علىٰ ذلك ما أشار إليه بقوله:

(لأن وجوده مساوٍ لحدوثه)، أي: لأن وجود الحادث ككريّة الماء ليس إلّا بحدوثه، فكما أنّ حدوث الكرّيّة يوم الجمعة مشكوكٌ لا يثبت بأصالة عدم الحدوث يوم الخميس، فكذلك وجودها، وذلك لاحتمال تحقّق الحدوث والوجود يوم الخميس.

(نعم، يترتّب عليه أحكام وجوده المطلق في زمان من الزمانين)، كما أشار إليه بقوله:

(نعم، لو وقع فيه في كلّ من اليومين، حُكِمَ بطهارته).

أي: بطهارة الثوب النجس الواقع في الماء في كلّ من يوم الخميس والجمعة، وذلك للعلم إجمالاً بغسل الثوب النجس بماء الكرّ.

فإنْ كان الماء كرّاً يوم الخميس صار الثوب طاهراً بالغسل فيه، وغسله ثانياً يوم الجمعة بعد زوال الكريّة لا يوجب الانفعال.

وإنْ كان كرّاً يوم الجمعة، فغسله فيه يوم الخميس حين القلّة وإنْ كان يوجب الانفعال، إلّا أنّ غسله فيه يوم الجمعة حين الكريّة يوجب الطهارة، بناء على طهارة الماء النجس المتمّم كرّاً بطاهرٍ أو كان التتميم بواسطة الكرّ، كما في شرح الاعتمادي مع تصرّف ما.

ومن المعلوم إنّا نكتفي في توضيح العبارة علىٰ شرح الأُستاذ الاعتمادي، لكونه أجود الشروح في الرسائل عند المحصّلين، فنرجع إلىٰ توضيح العبارة طبقاً لما في شرح الأُستاذ

كرّيّته في يوم الخميس، ولا يثبت بذلك كرّيّته يوم الجمعة، فلا يحكم بطهارة ثوب نجس وقع فيه في أحد اليومين، لأصالة بقاء نجاسته وعدم أصل حاكمٍ عليه.

نعم، لو وقع فيه في كلّ من اليومين، حُكِمَ بطهارته منْ باب انغسال الثوب بماءين مشتبهين. وقد يلاحظ تأخّر الحادث بالقياس إلىٰ حادث آخر، كما إذا علم بحدوث حادثين وشكّ في تقدّم أحدهما علىٰ الآخر، فإمّا أنْ يجهل تاريخهما أو يعلم تاريخ أحدهما.

الاعتمادي.

(فنقول: الأصلُ عدمُ كرّيّته في يوم الخميس)، فيترتّب أثر هذا العدم، بمعنىٰ أنّه لو غُسل ثوب نجس فيه يوم الخميس يحكم ببقاء نجاسته.

(ولا يثبت بذلك)، أي: بأصالة عدم الكريّة يوم الخميس لازمه العقلي الاتّفاقي.

أعني: (كرّيّته يوم الجمعة)، حتىٰ يترتّب عليه أثر الكريّة يوم الجمعة.

فحينئذ لو غسل ثوب نجس فيه يوم الجمعة يحكم ببقاء نجاسته ولا يحكم بطهارته، كما أشار إليه بقوله:

(فلا يحكم بطهارة ثوب نجس وقع فيه في أحد اليومين).

أمّا عدم الحكم بالطهارة لو وقع فيه يوم الخميس، فلأصالة بقاء القلّة.

وأمّا في يوم الجمعة فلقوله: (لأصالة بقاء نجاسته وعدم أصل حاكمٍ عليه)؛ لأنّ أصالة عدم الكريّة يوم الخميس لا تثبت الكريّة يوم الجمعة. هذا تمام الكلام فيما إذا لوحظ التأخّر والتقدّم بالنسبة إلىٰ أجزاء الزمان.

وأمّا إذا لوحظ تأخّر الحادث بالنسبة إلىٰ حادث آخر فهو ما أشار إليه بقوله:

(وقد يلاحظ تأخّر الحادث بالقياس إلىٰ حادث آخر، كما إذا علم بحدوث حادثين وشكّ في تقدّم أحدهما علىٰ الآخر، فإمّا أنْ يجهل تاريخهما أو يعلم تاريخ أحدهما) أو يعلم تاريخهما.

والصورة الثالثة خارجة عن المقام، وذلك لعدم حاجةٍ إلىٰ الأصل أصلاً، مع العلم بتاريخ كلا الحادثين، ولذا لم يذكرها المصنف‌ﷺ، فيقع الكلام في الصورة الأولىٰ، والثانيّة.

فينبغي لنا أوّلاً من ذكر الأقوال فيهما إجمالاً، ثمّ البحث عن كلّ واحدة منهما تفصيلاً.

أمّا الأقوال فيهما، فهي ثلاثة:

الأوّل: جريان الاستصحاب فيهما.

فإنْ جهل تاريخهما، فلا يحكم بتأخّر أحدهما المعيّن عن الآخر، لأن التأخّر في نفسه ليس مجرىٰ الاستصحاب، لعدم مسبوقيّته باليقين.

الثاني: عدم جريان الاستصحاب فيهما.

الثالث: هو التفصيل بين ماهو مجهول التاريخ فيجري فيه الاستصحاب، وبين ما هو معلوم التاريخ فلا يجري فيه الاستصحاب. ولازم ذلك جريان الاستصحاب في كلا الحادثين في الصورة الأُولىٰ وعدم جريانه فيما هو معلوم التاريخ من الصورة الثانية.

وأمّا البحث عن حكم الصورة الأُولىٰ، فقد أشار إليه بقوله:

(**فإنْ جهل تاريخهما، فلا يحكم بتأخّر أحدهما المعيّن عن الآخر**)، توضيح كلام المصنف ﷺ في المقام يحتاج إلىٰ تقديم مقدّمة وهي:

أنّ الأثر الشرعي في المقام تارةً يترتّب علىٰ الوجود الخاص من التقدّم والتأخّر، وأُخرىٰ يترتّب علىٰ العدم كذلك، ثمّ علىٰ كلا التقديرين إمّا أنْ يكون الأثر مترتّباً علىٰ الوجود بما هو مفاد (كان) التامّة، وعلىٰ العدم بما هو مفاد (ليس) التامّة، بمعنىٰ أنّ الأثر يترتّب علىٰ نفس عنواني التقدّم والتأخّر، أو علىٰ عدمهما كذلك.

أو يكون الأثر مترتّباً علىٰ الوجود والعدم بما هما مفاد (كان، وليس) الناقصتين، بأنْ يكون الأثر مترتّباً علىٰ الشيء المتّصف بالتقدّم والتأخّر أو علىٰ عدمهما كذلك.

وهنا احتمال خامس وهو أنْ يكون الأثر مترتّباً علىٰ عنوان التقارن بين الحادثين.

فالاحتمالات خمسة، إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول:

إنّ الأثر إذا كان ممّا يترتّب علىٰ الوجود بما هو مفاد (كان) الناقصة، بأنْ يكون موضوع الأثر هو تأخّر أحد الحادثين عن الآخر.

كما إذا علم بحدوث موت الأب وإسلام الولد وشكّ في التقدّم والتأخّر، ولم يعلم تاريخهما كما هو المفروض، وكان إرث الولد مترتّباً علىٰ تأخّر موت الأب عن إسلامه، لا يجري استصحاب تأخّر الموت عن الإسلام، كي يرث الولد عنه.

وذلك (**لأنّ التأخّر في نفسه ليس مجرىٰ الاستصحاب، لعدم مسبوقيّته باليقين**).

أي: لعدم سبق اليقين به علىٰ الفرض، وكذا لا تجري أصالة عدم تقدّم الإسلام الموجب لعدم الإرث، وذلك لعدم سبق اليقين به، إذ لم يكن الإسلام موجوداً في زمان

وأمّا أصالة عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر فهي معارضة بالمثل، وحكمه التساقط مع ترتّب الأثر علىٰ كلّ واحد من الأصلين، وسيجيء تحقيقه إنْ شاء الله.

متّصفاً بعدم التقدّم حتىٰ يستصحب.

وكذلك لا تجري أصالة عدم حدوث الموت إلىٰ زمن الإسلام لإثبات تقدّم الإسلام علىٰ الموت، وذلك لأحد وجهين:

الأوّل: لوجود احتمال التقارن بين الموت والإسلام، فلا يثبت تقدّم الإسلام مع هذا الاحتمال.

والثاني: كون الأصل المذكور مثبتاً علىٰ فرض عدم احتمال التقارن.

فالحاصل أنّ الأثر فيما إذا كان مترتّباً علىٰ الوجود والعدم بما هما مفاد (كان، وليس) الناقصتين، لا يجري الاستصحاب لا في جانب الوجود ولا في جانب العدم، لما عرفت من عدم اليقين السابق بالمستصحب، كما اختاره صاحب الكفاية ﷺ أيضاً.

وأمّا لو كان الأثر مترتّباً علىٰ نفس العدم بما هو مفاد (ليس) التامّة، بأنْ يكون إرث الولد في المثال المذكور مترتّباً علىٰ مجرّد عدم الموت إلىٰ زمان الإسلام، فيجري الاستصحاب ويثبت الإرث، إلّا أنّه معارض بالمثل وهو استصحاب عدم الإسلام إلىٰ زمان الموت، وحكمه التساقط مع عدم ترجيح أحدهما علىٰ الآخر، كما أشار إليه بقوله:

(وأمّا أصالة عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر فهي معارضة بالمثل، وحكمه التساقط مع ترتّب الأثر علىٰ كلّ واحد من الأصلين).

ثمّ وجه تقييده الحكم بالتعارض والتساقط بترتّب الأثر علىٰ كلا الأصلين واضح لا يحتاج إلىٰ البيان، إذ مع ترتّب الأثر علىٰ أحدهما دون الآخر، يجري مايترتّب عليه الأثر فقط، فلا يجري ما لا يترتّب عليه الأثر حتىٰ يقع التعارض بينهما.

نعم، الحكم بالتساقط مع ترتّب الأثر علىٰ كلّ واحد منهما إنّما هو مع عدم حكومة أحدهما علىٰ الآخر، وإلّا فيجري الحاكم دون المحكوم. فانتظر تفصيل ذلك في باب تعارض الاستصحابين. هذا تمام الكلام فيما إذا كان الأثر مترتّباً علىٰ غير عنوان التقارن.

وأمّا إذا كان مترتّباً علىٰ تقارن الحادثين، فهل يحكم بتقارنهما بالأصل فيما يمكن التقارن؟ بأنْ لا يكون الحادثان متضادين كالطهارة والنجاسة مثلاً، واحتمل التقدّم والتأخّر

وهل يحكم بتقارنهما في مقام يتصوّر التقارن، لأصالة عدم كلّ منهما قبل وجود الآخر؟ وجهان، من كون التقارن أمراً وجوديّاً لازماً، لعدم كون كلّ منهما قبل الآخر، ومن كونه من اللوازم الخفيّة حتىٰ كاد يتوهّم أنّه عبارة عن عدم تقدّم أحدهما علىٰ الآخر في الوجود، وإنْ كان أحدُهما معلومَ التاريخ، فلا يحكم علىٰ المجهول التاريخ إلّا بأصالة عدم وجوده في تاريخ ذلك، لا تأخّر وجوده عنه بمعنى حدوثه بعده.

والتقارن جميعاً، إذ لو علم تقدّم أحدهما علىٰ الآخر هل يمكن الحكم بالتقارن أم لا ؟ ففيه وجهان:

الأوّل ـ وهو عدم إثبات التقارن بأصالة عدم كلّ منهما قبل وجود الآخر ـ: ما أشار إليه بقوله:

(من كون التقارن أمراً وجوديّاً) ووصفاً خاصاً (لازماً) عقليّاً، (لعدم كون كلّ منهما قبل الآخر)، فتكون أصالة عدم كلّ منهما قبل وجود الآخر من الأُصول المثبتة التي لا يعتدّ بها.

والثاني ـ وهو إثبات التقارن بالأصل المذكور ـ: ما أشار إليه بقوله:

(ومن كونه من اللوازم الخفيّة حتىٰ كاد يتوهّم أنّه عبارة عن عدم تقدّم أحدهما علىٰ الآخر في الوجود).

وقد تقدّم أنّ الأصل المثبت فيما إذا كانت الواسطة خفيّة حجّة عند المصنّف ﴿﴾، فيمكن إثبات التقارن به حينئذٍ.

وبالجملة، إذا فرضنا ترتّب الأثر علىٰ التقارن، كما لو نذر أحدٌ درهمين لمصلّيين متقارنين، فشكّ في حصوله، فلا إشكال في عدم جريان أصالة التقارن لما عرفت من عدم سبق اليقين به، ولا في أصالة عدم التقارن لأنّه عدم أزليّ، كما في شرح الاعتمادي.

وإنّما الإشكال في إجراء أصالة عدم كلّ منهما قبل الآخر لإثبات التقارن، وعرفت ما فيه من الوجهين. هذا تمام الكلام في حكم الصورة الأُولىٰ. وأمّا حكم الصورة الثانية، فقد أشار إليه بقوله:

(وإنْ كان أحدُهما معلومَ التاريخ، فلا يحكم علىٰ مجهول التاريخ إلّا بأصالة عدم وجوده في تاريخ ذلك، لاتأخّر وجوده عنه بمعنىٰ حدوثه بعده).

وحاصل الكلام أنّ الأصل لا يجري في معلوم التاريخ؛ وذلك لعدم تصوّر الشكّ فيه

نعم، يثبت ذلك علىٰ القول بالأصل المثبت، فإذا علم تاريخ ملاقاة الثـوب للـحوض، وجهل تاريخ صيرورته كُرّاً، فيقال: الأصلُ بقاءُ قلّته وعدم كرّيّته في زمان الملاقاة. وإذا عُلِمَ تاريخُ الكريّة حُكِمَ ـ أيضاً ـ بأصالة عدم الملاقاة في زمان الكرّيّة، وهكذا.

وربّما يتوهّم: جريانُ الأصل في طرف المعلوم، بأنْ يقال: الأصل عدم وجوده في الزمان

حتىٰ يتصوّر فيه الاستصحاب، وإنّما يجري في مجهول التاريخ فيما إذا كان الأثر مـترتّباً علىٰ عدم وجوده في زمان معلوم التاريخ، كما في استصحاب قلّة الماء.

وأمّا إذا كان الأثر مترتّباً علىٰ عنوان تأخّر مجهول التاريخ عن معلوم التاريخ، فلا يجري الأصل لكونه أصلاً مثبتاً، كما أشار إليه بقوله:

(نعم، يثبت ذلك علىٰ القول بالأصل المثبت).

أي: يثبت عنوان التأخّر علىٰ القول بالأصل المثبت.

ثمّ يذكر المصنفﷺ مثالاً للصورة الثانية حيث يقول:

(فإذا علم تاريخ ملاقاة الثوب للحوض، وجهل تاريخ صيرورته كُرّاً، فيقال: الأصلُ بقاءُ قلّته وعدم كرّيّته في زمان الملاقاة).

فيحكم بنجاسة الماء بناء علىٰ مانعيّة الكريّة، وذلك لانتفاء المانع بالأصل بعد وجود المقتضي ـ وهي ملاقاة النجس بالماء ـ بالوجدان.

(وإذا عُلِمَ تاريخُ الكرّية حُكِمَ ـ أيضاً ـ بأصالة عدم الملاقاة في زمان الكرّيّة).

فلا يترتّب عليه طهارة الماء إلّا علىٰ القول بالأصل المثبت، لتحقّق الملاقاة بعد الكريّة؛ لأن الأثر الشرعي ـ وهو الطهارة في المقام ـ مترتّب علىٰ حصول الملاقاة بـعد الكـريّة، ومجرىٰ الأصل هو عدم الملاقاة في زمان الكريّة، فلا تثبت به الملاقاة حال الكريّة فضلاً عنها بعد الكريّة.

فما في شرح الأُستاذ الاعتمادي من ترتّب الطهارة علىٰ الأصل المذكور لا يخلو عن الإشكال.

(وربّما يتوهّم: جريانُ الأصل في طرف المعلوم) أيضاً، إن ترتّب عليه الأثر الشرعي.

فإنْ وقع التعارض بينه وبين الأصل في طرف المجهول يسقط كلاهما به، وإلّا فيعمل بهما، كما في شرح الاعتمادي مع تصرّف ما.

الواقعي للآخر.

ويندفع: بأنّ نفسَ وجوده غيرُ مشكوك في زمان، أمّا وجوده في زمان الآخر، فـليس مسبوقاً بالعدم.

ثمّ إنّه يظهر من الأصحاب هنا قولان آخران:

أحدهما: جريان هٰذا الأصل في طرف مجهول التاريخ وإثبات تأخّره عن معلوم التاريخ بذلك، وهو ظاهر المشهور، وقد صرّح بالعمل به الشيخ، وابن حمزة، والمحقّق، والعلّامة،

(بأنْ يقال: الأصل عدم وجوده في الزمان الواقعي للآخر).

ومن المعلوم أنّ وجود ما هو المعلوم عند اللّه ـ بالنسبة إلىٰ الزمان الواقعي للمجهول ـ مجهولٌ ـ عندنا، فيمكن جريان الأصل فيه.

وقد أجاب المصنف ﷺ عن هذا التوهّم بقوله:

(ويندفع: بأنّ نفس وجوده غير مشكوك في زمان).

فلا يتصوّر فيه الاستصحاب وجوداً وعدماً، وذلك أنّ تاريخ الوجود معلومٌ بـالفرض والعلم به مستلزم للعلم بجانب العدم، إذ قبل ذلك التاريخ كان معدوماً قطعاً وبعده كـان موجوداً كذلك، فكيف يتصوّر فيه الاصل ؟!.

(أمّا وجوده في زمان الآخر، فليس مسبوقاً بالعدم) حتىٰ يستصحب عدمه في زمـان الآخر.

إذ لم يكن هناك زمان كان الآخر موجوداً وهذا معدوماً، فشكّ في بقاء العـدم حـتىٰ يجريالأصل. هذا تمام الكلام فيما ذهب إليه المصنف ﷺ من جريان الأصل في مجهول التاريخ مطلقاً مالم يكن مثبتاً.

وبقي هنا قولان آخران بين إفراطٍ وتفريط:

والأوّل: جريان الأصل في مجهول التاريخ مطلقاً، أي: وإنْ كان مثبتاً.

والثاني: عدم جريانه مطلقاً، أي: وإنْ لم يكن مثبتاً.

وقد أشار إلىٰ الأوّل بقوله:

(أحدهما: جريان هذا الأصل في طرف مجهول التاريخ وإثبات تأخّره عن معلوم التاريخ بذلك)، أي: الأصل.

والشهيدان، وغيرهم في بعض الموارد، منها: مسألة اتفاق الوارثين علىٰ إسلام أحدهما في غرّة رمضان واختلافهما في موت المورّث قبل الغُرّة أو بعدها. فإنّهم حكموا بأنّ القول قول مدّعي تأخّر الموت.

نعم، ربما يظهرُ ـ من إطلاقهم التوقّفَ في بعض المقامات من غير تفصيل بين العلم بتاريخ أحد الحادثين وبين الجهل بهما ـ عدمُ العمل بالأصل في المجهول مع علم تاريخ الآخر،

وقد عرفت أنّ نفس التأخّر ليس مجرىٰ الاستصحاب، لعدم سبق اليقين به، وإثبات تأخّر مجهول التاريخ عن معلوم التاريخ بأصالة عدم مجهول التاريخ إلىٰ زمان وجود معلوم التاريخ لا يصحّ إلّا علىٰ القول بالأصل المثبت.

ومع ذلك يظهر من المشهور إثبات التأخّر بالأصل المذكور، كما أشار إليه بقوله:

(وهو ظاهر المشهور، وقد صرّح بالعمل به الشيخ، وابن حمزة، والمحقّق، والعلّامة، **والشهيدان، وغيرهم في بعض الموارد، منها: مسألة اتفاق الوارثين علىٰ إسلام أحدهما في غرّة رمضان واختلافهما في موت المورّث قبل الغرّة أو بعدها. فإنّهم حكموا بأنّ القول قول مدّعي تأخّر الموت**).

ومن المعلوم أنّ تقديم قول مدّعي تأخّر الموت عن الإسلام مبنيٌّ علىٰ القول بالأصل المثبت، بناءً علىٰ كون موضوع الإرث موت المورّث عن وارثٍ مسلمٍ.

إذ حينئذ يستصحب بقاء حياة المورّث إلىٰ زمان إسلام الوارث، أعني: غرّة رمضان، فيثبت به حدوث الموت بعد الإسلام، فيثبت الإرث لتحقّق موضوعه، أعني: موت المورّث عن وارثٍ مسلم.

فالإرث لا يترتّب علىٰ نفس المستصحب، أعني: حياة المورّث، بل يترتّب علىٰ لازمه العقلي الاتفاقي، أعني: موت المورّث عن وارثٍ مسلمٍ، وهو عبارة أُخرىٰ لتأخّر الموت عن الإسلام. فحكمهم بتقديم قول مدّعي تأخّر الموت عن الإسلام لا يتمّ إلّا بالتزامهم علىٰ اعتبار الأصل المثبت.

(**نعم، ربّما يظهرُ ـ من إطلاقهم التوقّفَ في بعض المقامات من غير تفصيلٍ بين العلم بتاريخ أحد الحادثين وبين الجهل بهما ـ عدمُ العمل بالأصل في المجهول مع علم تاريخ الآخر**).

ومقتضىٰ إطلاق التوقف هو التوقف عن العمل بالأصل في المجهول حتىٰ مع العلم

كمسألة اشتباه تقدّم الطهارة أو الحدث ومسألة اشتباه الجمعتين، واشتباه موت المتوارثين، ومسألة اشتباه تقدّم رجوع المرتهن عن الإذن في البيع علىٰ وقوع البيع أو تأخّره عنه وغير ذلك.

لكنّ الإنصافَ: عدمُ الوثوق بهذا الإطلاق، بل هو إمّا محمولٌ علىٰ صورةِ الجهل بتاريخها ـ وأحالوا صورةَ العلم بتاريخ أحدهما علىٰ ما صرّحوا به في مقام آخر ـ أوعلىٰ

بتاريخ الآخر، فلا يردّ عليهم بما تقدّم من أنّهم يقولون بحجيّة الأصل المثبت في طرف مجهول التاريخ في صورة العلم بتاريخ أحدهما.

وبالجملة، إنّ حكمهم بالتوقف في بعض المقامات بالعمل بالأصل وإنْ كان في بعض موارد توارد الحادثين المجهولين من حيث التاريخ، كما يظهر من الأمثلة المذكورة في المتن، إلّا أنّ إطلاقهم يشمل صورتَي الجهل بتاريخهما معاً أو بتاريخ أحدهما. كما يأتي توضيح ذلك في القول الثاني.

(كمسألة اشتباه تقدّم الطهارة أو الحدث مسألة واشتباه الجمعتين).

بأنْ انعقدتا في أقلّ من فرسخ ولم يعلم المتقدّم عن المتأخّر حتىٰ يحكم بصحّة ماهو المتقدّم منهما وبطلان ماهو المتأخّر.

(واشتباه موت المتوارثين)، كما إذا عُلِم موت الأب والابن ولم يعرف المتقدّم، كما في شرح الاعتمادي.

(ومسألة إشتباه تقدّم رجوع المرتهن عن الإذن في البيع علىٰ وقوع البيع أو تأخّره عنه).

إذ رُبّما يقع الشكّ في تقدّم البيع عن رجوع المرتهن عن إذنه فيصحّ البيع، أو تقدّم الرجوع عن البيع فيبطل البيع؛ لأن المالك لا يجوز له بيع العين المرهونة إلّا بإذن المرتهن، فإذا لم يأذن من الأوّل أو رجع عن إذنه بطل البيع.

وكيف كان، فقد توقّفوا عن الرجوع إلىٰ الأصل في هذه الموارد، ومقتضىٰ إطلاقهم يشمل المقام أيضاً، ولازم ذلك عدم عملهم في المقام بالأصل أصلاً فضلاً عن الأصل المثبت، وقد أجاب المصنف‌ﷺ عن إطلاق التوقف بقوله:

(لكنّ الإنصافَ: عدمُ الوثوق بهذا الإطلاق، بل هو إمّا محمولٌ علىٰ صورةِ الجهل بتاريخها، وأحالوا صورةَ العلم بتاريخ أحدهما علىٰ ما صرّحوا به في مقام آخر).

محاملَ أُخَر.

وكيف كان، فحكمُهم في مسألة الاختلاف في تقدّم الموت علىٰ الإسلام وتأخّره مع إطلاقهم في تلك الموارد من قبيل النصّ والظاهر. مع أنّ جماعةً منهم نصّوا علىٰ تقييد هٰذا الإطلاق في موارد، كالشهيدين في الدروس والمسالك، في مسألة الاختلاف في تقدّم الرجوع عن الإذن في بيع الرهن علىٰ بيعه وتأخّره، والعلّامة الطباطبائيّ في مسألة اشتباه السابق من الحدث والطهارة.

هٰذا مع أنّه لا يخفىٰ علىٰ متتبّع موارد هٰذه المسائل وشبهها ممّا يُرجَعُ في حكمها إلىٰ

مثل مسألة إسلام الوارث في غرّة رمضان، حيث علمت بأنّهم صرّحوا بالعمل بالأصل، أعني: استصحاب عدم موت المورّث حين الإسلام فيها، وأثبتوا به تأخّر الموت الموجب للإرث.

(أو علىٰ محاملَ أُخَر)، كغفلتهم عن كون الأصل مثبتاً، أو اضطراب كلماتهم في مسألة الحادثين، كاضطرابها في أصل العمل بالأُصول المثبتة. كما سيأتي التصريح به في كلام المصنف ﷺ.

(وكيف كان، فحكمُهم) بإثبات التأخّر بالأصل (في مسألة الاختلاف في تقدّم الموت علىٰ الإسلام وتأخّره مع إطلاقهم في تلك الموارد من قبيل النصّ والظاهر).

حيث يكون الأوّل نصّاً في جواز إثبات تأخّر مجهول التاريخ بالأُصل، والثاني ظاهراً في التوقف في صورتي الجهل بتاريخهما والجهل بتاريخ أحدهما.

ومن المعلوم أنّ النصّ مقدّم علىٰ الظاهر، فيجب الأخذ به ورفع اليد عن ظهور الظاهر، ولازم ذلك هو التزامهم باعتبار الأُصل المثبت.

هذا (مع أنّ جماعةً منهم نصّوا علىٰ تقييد هذا الإطلاق في موارد).

حيث صرّحوا فيها بأنّ التوقف في مسألة الحادثين إنّما هو في مجهولي التاريخ.

(كالشهيدين في الدروس والمسالك، في مسألة الاختلاف في تقدّم الرجوع عن الإذن في بيع الرهن علىٰ بيعه وتأخّره، والعلّامة الطباطبائيّ في مسألة اشتباه السابق من الحدث والطهارة).

فحكموا بالتوقف في هذه الموارد مع كون الحادثين فيها مجهولي التاريخ.

الأُصول، أنّ غفلةَ بعضهم، بل أكثرهم عن مجاري الأُصول في بعض شقوق المسألة غيرُ عزيزة.

الثاني: عدمُ العمل بالأصل وإلحاق صورة جهل تاريخ أحدهما بصورة جهل تاريخهما. وقد صرّح به بعضُ المعاصرين، تبعاً لبعض الأساطين.

مستشهداً على ذلك بعدم تفصيل الجماعة في مسألة الجمعتين، والطهارة، والحدث، وموت المتوارثين، مستدلاًّ على ذلك بأنّ التأخّر ليس أمراً مطابقاً للأصل.

(هذا مع أنّه لا يخفىٰ علىٰ متتبّع موارد هذه المسائل وشبهها ممّا يُرجَعُ في حكمها إلىٰ الأُصول، أنّ غفلةَ بعضهم، بل أكثرهم عن مجاري الأُصول في بعض شقوق المسألة غيرُ عزيزة).

كغفلتهم في المقام عن الشق الآخر، أعني: صورة العلم بتاريخ أحدهما. هذا تمام الكلام في القول الأوّل من القولين الآخرين. وقد أشار إلىٰ الثاني بقوله:

(الثاني: عدمُ العمل بالأصل) أصلاً في صورة جهل تاريخ الحادثين.

(وإلحاق صورة جهل تاريخ أحدهما بصورة جهل تاريخهما) في الحكم بالتوقف.

(وقد صرّح به بعضُ المعاصرين)، أعني: صاحب الجواهر (تبعاً لبعض الأساطين)، أعني: صاحب مفتاح الكرامة علىٰ ما في الأوثق.

وحاصل الكلام أنّ صاحب الجواهر حكم بالتوقف والرجوع إلىٰ قاعدة أُخرىٰ في موارد حدوث الحادثين، ولم يفرّق بين صورة جهل تاريخهما وبين جهل تاريخ أحدهما في لزوم التوقف وعدم العمل بالأصل.

فلابدّ في هذا المقام أوّلاً من بيان وجه إلحاق صورة جهل تاريخ أحدهما بصورة جهل تاريخهما في الحكم بلزوم التوقّف، وثانياً من بيان وجه عدم جريان الأصل في مجهول التاريخ.

أمّا وجه الإلحاق، فقد أشار إليه بقوله: (مستشهداً علىٰ ذلك بعدم تفصيل الجماعة في مسألة الجمعتين، والطهارة، والحدث، وموت المتوارثين).

أي: استشهد صاحب الجواهر علىٰ الإلحاق بعدم تفصيل الجماعة في المسائل المذكورة وغيرها بين الصورتين. ثمّ أشار إلىٰ وجه عدم جريان الأصل بقوله:

وظاهرُ استدلاله إرادةُ ما ذكرنا، من عدم ترتيب أحكام صفة التأخّر وكون المجهول متحقّقاً بعد المعلوم.

لكنّ ظاهر استشهاده بعدم تفصيل الأصحاب في المسائل المذكورة، إرادةُ عدم ثمرة مترتّبة علىٰ العلم بتاريخ أحدهما أصلاً، فإذا فرضنا العلم بموت زيد في يوم الجمعة وشككنا في حياة ولده في ذلك الزمان، فالأصل بقاء حياة ولده فيحكم له بإرث أبيه. وظاهرُ هٰذا

(مستدلاًّ علىٰ ذلك).

أي: استدلّ صاحب الجواهر علىٰ عدم جريان الأصل في مجهول التاريخ (بأنّ التأخّر ليس أمراً مطابقاً للأصل)، أي: مجرىٰ الأصل والاستصحاب، كما عرفت سابقاً من أنّ عنوان التأخّر ليس مجرىٰ الاستصحاب لعدم سبق اليقين به، وإثباته باستصحاب عدم الآخر مبنيّ على القول بالأصل المثبت، كما أشار اليه بقوله:

(وظاهرُ استدلاله إرادةُ ماذكرنا، من عدم ترتيب أحكام صفة التأخّر وكون المجهول متحقّقاً بعد المعلوم).

أي: ظاهر استدلال صاحب الجواهر هو إرادة عدم ترتّب الأثر الشرعي علىٰ أصالة عدم وجود المجهول في زمان المعلوم من جهة كونها أصلاً مثبتاً، إذ الأثر مترتّب على التأخّر ولا يثبت بالأصل المذكور. ولم يكن ظاهر استدلاله إرادة منع جريان الأصل رأساً، بل يجري الأصل إنْ ترتّب الأثر الشرعي علىٰ نفس المستصحب لا علىٰ عنوان التأخر وهذا عين ما تقدّم من المصنّف ﷺ فراجع.

(لكنّ ظاهر استشهاده بعدم تفصيل الأصحاب في المسائل المذكورة، إرادة عدم ثمرة مترتّبة علىٰ العلم بتاريخ أحدهما أصلاً).

بمعنىٰ عدم الحكم بمقتضىٰ الأصل في كلتا الصورتين. غاية الأمر أنّ عدم الحكم في صورة جهل تاريخهما يمكن أن يكون من جهة تعارض الأصلين، وفي صورة جهل تاريخ (أحدهما) من جهة كون الأصل فيه مثبتاً.

وبالجملة، تظهر الثمرة ـ بين القول بالتفصيل بين صورة جهل تاريخهما حيث لا يجرى الأصل، وبين صورة جهل تاريخ أحدهما فيجري الأصل في طرف المجهول وبين هذا القول ـ فيما (فإذا فرضنا العلم بموت زيد في يوم الجمعة وشككنا في حياة ولده في ذلك

القائل عدمُ الحكم بذلك وكون حكمه حكم الجهل بتاريخ موت زيد أيضاً في عدم التوارث بينهما.

وكيف كان، فإنْ أراد هٰذا القائل ترتيبَ آثار تأخّر ذلك الحادث ـ كما هو المشهور ـ فإنكارُه في محلّه، وإنْ أراد عدمَ جواز التمسّك باستصحاب عدم ذلك الحادث ووجود ضدّه وترتيب جميع آثاره الشرعيّة في زمان الشكّ، فلا وجه لإنكاره، إذ لا يعقل الفرقُ بين مستصحب علم بارتفاعه في زمان وما لم يعلم.

وأمّا ما ذكره من عدم تفصيل الأصحاب في مسألة الجمعتين وأخواتها فقد عرفت ما فيه.

الزمان، فالأصل بقاء حياة ولده فيحكم له بإرث أبيه) على القول بالتفصيل.

ولا يحكم له بالإرث على قول هذا القائل، الذي يقول بعدم ترتّب الأثر الشرعي على كلتا الصورتين. فيكون حكم صورة جهل تاريخ أحدهما، كحكم صورة جهل تاريخهما (في عدم التوارث بينهما) على ماهو ظاهر هذا القائل، وذلك لأصالة عدم استحقاق الإرث.

(وكيف كان، فإنْ أراد هذا القائل) من عدم ترتّب الأثر الشرعي على الأصل نفي (ترتيب آثار تأخّر ذلك الحادث، كما هو)، أي: ترتيب الآثار على التأخّر ظاهر (المشهور، فإنكاره في محلّه)، لما مرّ غير مرّة من أنّ التأخّر لا يثبت بالأصل.

(وإنْ أراد عدم جواز التمسّك باستصحاب عدم ذلك الحادث)، أي: عدم موت الولد (ووجود ضدّه) وعدم جواز استصحاب حياة الولد (وترتيب جميع آثاره)، أي: عدم جواز ترتيب آثار الأصل (الشرعيّة في زمان الشكّ، فلا وجه لإنكاره إذ لا يعقل الفرق بين مستصحب عُلم بارتفاعه في زمان ومالم يعلم) كما عرفت.

وحينئذٍ، فكما تستصحب حياة زيد فيما لو شكّ في أصل موته، كذلك تستصحب فيما لو شكّ في حياته إلى زمن موت أبيه مع العلم بارتفاعها بعده.

(وأمّا ماذكره من عدم تفصيل الأصحاب في مسألة الجمعتين وأخواتها فقد عرفت ما فيه) من المحامل:

منها: إنّ الإطلاق محمول على ما نصّوا عليه من التقييد في مقام آخر.

ومنها: إنّه محمولٌ على الاضطراب.

فالحاصلُ: إنّ المعتبَر في مورد الشكّ في تأخّر حادث آخر استصحابُ عدم الحادث في زمان حدوث الآخر. فإنْ كان زمانُ حدوثه معلوماً، فتجري أحكام بقاء المستصحب في زمان الحادث المعلوم لاغيرها. فإذا علم بتطهّره في الساعة الأُولىٰ من النهار وشكّ في تحقّق الحدث قبل تلك الساعة أو بعدها، فالأصل عدم الحدث فيما قبل الساعة، لكن لا يلزم من ذلك ارتفاعُ الطهارة المتحققّة في الساعة الأُولىٰ، كما تخيّله بعضُ الفحول. وإنْ كان مجهولاً كان حكمُه حكمَ أحد الحادثين المعلوم حدوثُ أحدهما إجمالاً، وسيجيء توضيحه.

ومنها: إنّه محمول علىٰ الغفلة. وقد تقدّم جميعها فراجع. ومن هنا نبدأ في توضيح عبارات الكتاب طبقاً لما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(فالحاصل: إنّ المعتبر في مورد الشكّ في تأخّر حادث آخر استصحاب عدم الحادث في زمان حدوث الآخر) إنْ ترتّب عليه الأثر الشرعي من دون تعارض بالمثل.

(فإنْ كان زمان حدوثه)، أي: الآخر (معلوماً، فتجري أحكام بقاء المستصحب)، كحياة الولد مثلاً (في زمان الحادث المعلوم)، كموت الأب يوم الجمعة مثلاً (لا غيرها)، أي: لايترتّب علىٰ المستصحب غير تلك الأحكام، كأحكام التأخّر؛ لأن الأصل بالنسبة إليه مثبت.

(فإذا علم بتطهّره في الساعة الأُولىٰ من النهار وشكّ في تحقّق الحدث قبل تلك الساعة أو بعدها، فالأصل عدم الحدث فيما قبل الساعة) إنْ ترتّب الأثر الشرعي علىٰ نفس عدم الحدث فرضاً.

وإذا كان الأثر مترتّباً علىٰ تأخّر الحدث عن الطهارة لا يجري الأصل، لكونه حينئذٍ أصلاً مثبتاً، فلا يثبت به تأخّر الحدث وكونه محدثاً، كما أشار إليه بقوله:

(لكن لا يلز م من ذلك ارتفاع الطهارة المتحقّقة في الساعة الأُولىٰ، كما تخيّله بعض الفحول)، أي: بحر العلوم علىٰ مافي شرح الاعتمادي.

(وإنْ كان مجهولاً)، أي: وإنْ كان زمان حدوث الآخر ـ أيضاً ـ مجهولاً (كان حكمه حكم أحد الحادثين المعلوم حدوث أحدهما إجمالاً وسيجيء توضيحه) في تعارض الاستصحابين، فحكم ما إذا عُلم بحدوث الملاقاة والكريّة كلتيهما مثلاً ولم يعلم بأنّ المتأخّر أيّهما حكم ما إذا علم بموت زيدٍ وعمرو مثلاً، ولم يعلم أنّ الحادث أيّهما من

واعلم: أنّه قد يوجد شيء في زمان ويشكّ في مبدئه، ويحكم بتقدّمه، لأنّ تأخّره لازمٌ لحدوث حادث آخر قبله، والأصل عدمه، وقد يسمّىٰ ذلك بالاستصحاب القهقري، مثاله: إنّه إذا ثبت أنّ صيغة الأمر حقيقة في الوجوب في عرفنا، وشكّ في كونها كذلك قبل ذلك، حتىٰ تُحمل خطابات الشارع علىٰ ذلك، فيقال: مقتضىٰ الأصل كونُ الصيغة حقيقة فيه في ذلك الزمان بل قبله، إذ لو كانت في ذلك الزمان حقيقة في غيره لزم النقلُ وتعدّدُ الوضع، والأصلُ عدمُه.

وهٰذا إنّما يصحّ بناءً علىٰ الأصل المثبت، وقد استظهرنا سابقاً أنّه متفقٌ عليه في الأُصول اللفظيّة، ومورده صورة الشكّ في وحدة المعنىٰ وتعدّده.

جهة تعارض الاستصحابين في الصورتين.

(واعلم: أنّه قد يوجد شيء في زمان ويشكّ في مبدئه).

ومن هنا يبدأ المصنف ﷺ في بيان الاستصحاب القهقري، ويسمّىٰ أيضاً بالاستصحاب المعكوس وأصالة التقدّم.

ولا دليل علىٰ اعتبار هذا الأصل بأحد عناوينه المذكورة؛ وذلك فإنّ أخبار الباب لا تشملها، لظهورها فيما إذا كان اليقين في السابق والشكّ في اللّاحق، والأمر في هذا الاستصحاب بالعكس، حيث يكون اليقين في اللّاحق والشكّ في السابق، لأنا نعلم بأنّ الأمر حقيقة في الوجوب في عرفنا بالفعل، والشكّ في أنّه هل كان كذلك في السابق أم لا؟

بل كان بمعنىٰ الندب وقد نقل عنه بمعنىٰ الوجوب (ويحكم بتقدّمه) بأصالة التقدّم أو بقاعدة عدم النقل وعدم تعدّد الوضع، (لأن تأخّره لازم لحدوث حادث آخر قبله)، كالنقل وتعدّد الوضع، (والأصل عدمه).

فهذا الأصل ليس باستصحاب مصطلح عند الأُصوليين إلّا أنّه قد يسمّىٰ مجازاً بالاستصحاب القهقري، كما في المتن، هذا مع أنّه أصل مثبتٌ، كما أشار إليه بقوله:

(وهذا إنّما يصحّ بناءً علىٰ الأصل المثبت)؛ لأن أصالة عدم حدوث النقل والوضع الجديد يستلزم عقلاً كون هذا المعنىٰ العرفي هو الموضوع له الأولىٰ.

(وقد استظهرنا سابقاً) عند دعوىٰ الاتّفاق علىٰ اعتبار الاستصحاب في العدميّات. (أنّه متفق عليه في الأُصول اللفظيّة).

أمّا إذا علم التعدّد وشكّ في مبدأ حدوث الوضع المعلوم في زماننا، فمقتضىٰ الأصل عدمُ ثبوته قبل الزمان المعلوم، ولذا اتفقوا في مسألة الحقيقة الشرعيّة علىٰ أنّ الأصل فيها عدم الثبوت.

أي: اعتبار الأصل المثبت متفق عليه في الأُصول اللفظيّة، بل قيل: إنّه لا أصل لفظي، إلّا وهو مثبت.

ثمّ وجه اعتبار الأصل المثبت في الأصل اللفظي هو أنّ اعتبار الأُصول اللفظيّة إنّما هو ببناء العقلاء والظنّ النوعي، فتكون من الأمارات، وقد تقدّم في الفرق بين الأُصول والأمارات أنّ مثبتات الأمارات حجّة بلا إشكال، إلّا أنْ يقال أنّ الأُصول اللفظيّة خارجة عن الاستصحاب رأساً وأصلاً؛ لأن حجّيّته من باب الأخبار والتعبّد لا من باب الظنّ.

(**أمّا إذا علم التعدّد وشكّ في مبدأ حدوث الوضع المعلوم في زماننا**) مثل أنّا نعلم أنّ الصلاة في اللغة بمعنىٰ الدعاء، وفي عرفنا بمعنىٰ العبادة الخاصّة، فيشكّ في أنّها نقلت إليها في زمن الشارع أو بعده (**فمقتضىٰ الأصل عدم ثبوته قبل الزمان المعلوم، ولذا اتفقوا في مسألة الحقيقة الشرعيّة علىٰ أنّ الأصل فيها عدم الثبوت**) إنتهىٰ الأمر السابع.

الأمر الثامن

قد تُستصحب صحّةُ العبادة عند الشكّ في طروّ مفسد، كفقد ما يشكّ في اعتبار وجوده في العبادة، أو وجود ما يشكّ في اعتبار عدمه. وقد اشتهر التمسّكُ بها بين الأصحاب، كالشيخ والحلّي، والمحقّق، والعلّامة، وغيرهم.

وتحقيقه وتوضيح مورد جريانه: إنّه لا شكّ و لا ريبَ في أنّ المراد بالصحّة المستصحبة ليس صحّة مجموع العمل، لأن الغرَض التمسّكُ به عند الشكّ في الأثناء. وأمّا صحّة الأجزاء

(الأمر الثامن): (قد تُستصحب صحّة العبادة عند الشكّ في طروّ مفسدٍ).

وقبل الخوض في البحث لابدّ من بيان أمرين تحريراً لما هو محلّ الكلام في هذا المقام:

أحدهما: بيان ماهو المراد من صحّة العبادة المستصحبة.

وثانيهما: بيان ماهو مفسد للعبادة.

فنقول: إنّ فساد العبادة يمكن أنْ يكون ناشئاً من أحد أمور:

منها: ترك ماشكّ في جزئيّته أو شرطيّته، كالسورة والطمأنينة مثلاً، كما أشار إليه بقوله: (كفقد مايشكّ في اعتبار وجوده في العبادة).

ومنها: ترك الجزء أو الشرط نسياناً، كترك القراءة ورفع الستر مثلاً كما في شرح الاعتمادي.

ومنها: احتمال مانعيّة ماهو الموجود، كزيادة الجزء عمداً أو سهواً، أو قاطعيّته كالضحك، كما أشار إليه بقوله:

(أو وجود مايشكّ في اعتبار عدمه).

ومنها: احتمال وجود ما هو المانع قطعاً، كاحتمال طرّو النجاسة، أو القاطع كذلك، كاحتمال طرّو الحدث. هذا تمام الكلام فيما يحتمل أنْ يكون مفسداً للعبادة.

ثمّ المراد بالصحّة المستصحبة ليس صحّة تمام العمل، وذلك لأحد وجهين:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: (لأن الغرض التمسّك به عند الشكّ في الأثناء)، أي: في أثناء العمل، ومن المعلوم أنّه لا يعقل فرض صحّة مجموع العمل في الأثناء.

السابقة فالمرادُ بها: إمّا موافقتها للأمر المتعلّق بها، وإمّا ترتيب الأثر عليها.

أمّا موافقتها للأمر المتعلّق بها، فالمفروضُ أنّها متيقّنة، سواء فسد العمل أم لا، لأن فساد العمل لا يوجب خروج الأجزاء المأتيّ بها علىٰ طبق الأمر المتعلّق بها عن كونها كذلك،

والثاني: إنّ صحّة تمام العمل في الأثناء غير متيقّنة، إذ لا وجود لها حتىٰ يتعلّق بها اليقين وتستصحب عند الشكّ فلابدّ ـ حينئذ ـ أنْ يكون المراد بالصحّة هي صحّة الأجزاء السابقة. هذا تمام الكلام في موصوف ومعروض الصحّة.

ثمّ نفس الصحّة تارة تكون بمعنىٰ موافقة ما أتىٰ به المكلّف للأمر، كما هو عند المتكلّمين، وأُخرىٰ تكون بمعنىٰ مسقط الإعادة والقضاء، كما هو عند الفقهاء، وثالثة بمعنىٰ ترتّب الأثر. هذا تمام الكلام في بيان تحرير محلّ الكلام.

ثمّ مايظهر من المصنف ﷺ في استصحاب صحّة الأجزاء السابقة هو التفصيل بين ما إذا كان الشكّ في الصحّة من جهة ترك ماشكّ في شرطيّته أو جزئيته، أو فعل ما يحتمل أنْ يكون وجوده مانعاً، وبين ما إذا كان الشكّ في الصحّة من جهة وجود قاطع للهيئة الاتصاليّة، حيث يقول باستصحاب الصحّة في مورد الشكّ في عروض القاطع فقط دون غيره من الصور المتقدّمة، فلابدّ من بيان وجه التفصيل المذكور.

وقد أشار إلىٰ وجه عدم جريان الاستصحاب في صحّة الأجزاء فيما إذا كان الشكّ من غير جهة عروض القاطع بقوله:

(أمّا موافقتها للأمر المتعلّق بها، فالمفروض أنّها متيقّنة، سواء فسد العمل أم لا).

وحاصل كلام المصنف ﷺ في وجه عدم جريان استصحاب الصحّة بمعنىٰ موافقة الأجزاء للأمر، هو أنّ من أركان الاستصحاب هو اليقين السابق والشكّ اللّاحق، فينتفي الاستصحاب بانتفاء أحدهما، ثمّ الشكّ اللّاحق في الصّحة مفقودٌ؛ لأن المفروض هو إتيان الأجزاء السابقة علىٰ نحو توافق الأمر المتعلّق بها.

والمراد بالأمر المتعلّق بها هو الأمر الضمني المتولّد من الأمر بالمركّب، فهذه الأجزاء موافقةٌ لأمرها سواء فسد مجموع العمل من جهة طرّو المفسد أم لا.

(لأن فساد العمل لا يوجب خروج الأجزاء) السابقة **(المأتي بها علىٰ طبق الأمر المتعلّق**

ضرورةَ عدم انقلاب الشيء عمّا وجد عليه.

وأمّا ترتيب الأثر، فليس الثابت منه للجزء من حيث إنّه جزء إلّا كونه بحيث لو ضمّ إليه الأجزاء الباقية مع الشرائط المعتبرة لالتأم الكلّ في مقابل الجزء الفاسد، وهو الذي لايلزم من ضمّ باقي الأجزاء والشرائط إليه وجود الكلّ.

ومن المعلوم أنّ هٰذا الأثر موجود في الجزء دائماً، سواء قطع بضمّ الأجزاء الباقية أم قطع بعدمه، أم شكّ في ذلك.

فإذا شكّ في حصول الفساد من غير جهة تلك الأجزاء، فالقطعُ ببقاء صحّة تلك الأجزاء

بها عن كونها كذلك)، أي: موافقة لأمرها.

(ضرورة عدم انقلاب الشيء عمّا وجد عليه).

أي: لا ينقلب ماوقع موافقاً للأمر عن كونه كذلك إلىٰ كونه غير موافق له ، ولا يجري استصحاب صحّة الأجزاء السابقة بنفس الوجه المذكور فيما إذا كانت الصحّة بمعنىٰ ترتّب الأثر، كما أشار إليه بقوله:

(وأمّا ترتيب الأثر) فهو ـ أيضاً ـ متيقّنٌ لاشكّ فيه حتىٰ يجري الاستصحاب فيه، غاية الأمر صحّة الأجزاء السابقة حينئذٍ صحّةٌ تأهليّة، بمعنىٰ كون الأجزاء السابقة قابلةً لانضمام باقي الأجزاء إليها، كما أشار إليها بقوله: (لو ضمّ إليه الأجزاء الباقية مع الشرائط المعتبرة لالتأم الكلّ)، فالصحّة بهذا المعنىٰ باقية يقيناً، ولا يحتمل ارتفاعها لما تقدّم من أنّ الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه.

والمراد من الأثر المترتّب علىٰ الجزء هو تحقّق الكلّ، والمركّب لو ضمّ إليه باقي الأجزاء (في مقابل الجزء الفاسد، وهو الذي لا يلزم من ضمّ باقي الأجزاء والشرائط إليه وجود الكلّ).

وحاصل الكلام علىٰ مافي شرح الاعتمادي، هو أنّ الأثر المطلوب من الجزء غير الأثر المطلوب من الكلّ، فإنّ الأثر المطلوب من الجزء ليس إلّا كونه جزء علّة لحصول الكلّ.

(ومن المعلوم أنّ هذا الأثر موجود في الجزء دائماً، سواء قُطع بضمّ الأجزاء الباقية) الموجب لصحّة العمل (أم قُطع بعدمه) الموجب لبطلان العمل، (أم شكّ في ذلك)، كما هو محلّ البحث في هذا المقام.

لا ينفعُ في تحقّق الكلّ مع وصف هٰذا الشكّ، فضلاً عن استصحاب الصحّة. مع ما عرفت من أنّه ليس الشكّ في بقاء صحّة تلك الأجزاء بأيّ معنىً اعتبر من معاني الصحّة، ومن هنا ردّ هٰذا الاستصحابَ جماعةٌ من المعاصرين ممّن يرىٰ حجّيّة الاستصحاب مطلقاً، لكنّ التحقيقَ: التفصيلُ بين موارد التمسّك.

بيانُه: إنّه قد يكون الشكّ في الفساد من جهة احتمال فقد أمر معتبر أو وجود أمر مانع، وهٰذا هو الذي لا يعتنىٰ فيه نفيه باستصحاب الصحّة، لما عرفت من أنّ فقد بعض ما يعتبر من الأُمور اللّاحقة لا يقدحُ في صحّة الأجزاء السابقة، وقد يكونُ من جهة عروض ما

(فإذا شكّ في حصول الفساد من غير جهة تلك الأجزاء).

أي: من إحدىٰ الجهات الأربعة المتقدّمة علىٰ مافي شرح الاعتمادي.

(فالقطع ببقاء صحّة تلك الأجزاء لا ينفع في تحقّق الكلّ مع وصف هذ الشكّ، فضلاً عن استصحاب الصحّة) فرضاً، وإلّا فلا شكّ في صحّة الأجزاء السابقة، بل صحّتها قطعيّة (بأيّ معنىً اعتبر من معاني الصحّة).

أي: سواء كانت بمعنىٰ موافقة الأمر أو سقوط الإعادة أو ترتّب الأثر، كما عرفت مفصّلاً.

فتحصّل من جميع ماذكر أنّه لا ملازمة بين صحّة الأجزاء السابقة وصحّة العمل، فلا يصحّ إثبات صحّة العمل باستصحاب صحّة الأجزاء.

(ومن هنا ردّ هذا الاستصحاب جماعةٌ من المعاصرين ممّن يرىٰ حجيّة الاستصحاب مطلقاً)، أي: وإنْ كان مثبتاً، كما في شرح الاعتمادي.

(لكنّ التحقيق: التفصيل بين موارد التمسّك)، وهذا ماذكرناه من أنّ ما يظهر من المصنف‌ﷺ هو التفصيل.

ونكتفي في توضيح العبارة على مافي شرح الاعتمادي.

(بيانه: إنّه قد يكون الشكّ في الفساد من جهة احتمال فقد أمرٍ معتبرٍ)، كترك الجزء أو الشرط نسياناً، أو ترك محتمل الجزئيّة والشرطيّة.

(أو وجود أمرٍ مانع) كزيادة الجزء عمداً أو سهواً.

(وهذا هو الذي لا يعتنىٰ فيه نفيه باستصحاب الصحّة، لما عرفت من أنّ فقد بعض

تنقطع معه الهيئة الاتصاليّة المعتبرة في الصلاة.

فإنّا استكشفنا من تعبير الشارع عن بعض ما يعتبر عدمه في الصلاة بـالقواطـع، إنّ للصلاة هيئة اتصاليّة ينافيها توسّط بعض الأشياء في خلال أجزائـها، المـوجب لخـروج الأجزاء اللّاحقة عن قابليّة الانضمام، والأجزاء السابقة عن قابليّة الانضمام إليها، فإذا شكّ في شيء من ذلك وجوداً أو صفةً، جرىٰ استصحابُ صحّة الأجزاء، بمعنىٰ بقائها علىٰ القابليّة المذكورة، فيتفرّع علىٰ ذلك عدمُ وجوب استئنافها أو استصحاب الاتصال الملحوظ بـين الأجزاء السابقة وما يلحقها من الأجزاء الباقية، فيتفرّع عليه بقاء الأمر بالإتمام.

مايعتبر من الأُمور اللّاحقة) الموجب لبطلان العمل (لا يقدح في صحّة الأجزاء السابقة)، كما أنّ عدم تحقّق السكنجبين لفقد بعض ما يعتبر فيه لا يقدح في صحّة الخلّ.

(وقد يكون من جهة عروض ما)، كالضحك الذي يُحتمل أنْ (تـنقطع مـعه الهـيئة الاتصاليّة المعتبرة في الصلاة) المـنكشفة (من تعبير الشارع عن بعض مايعتبر عدمه في الصلاة بالقواطع)، كالحدث والقهقهة والفعل الكثير.

حيث يدلّ التعبير المذكور علىٰ (إنّ للصلاة هيئة اتـصاليّة يـنافيها تـوسّط بـعض الأشياء)، كالحدث مثلاً (في خلال أجزائها)، أي: التوسّط (الموجب لخروج الأجزاء اللّاحقة عن قابليّة الانضمام) إلىٰ الأجزاء السابقة.

وكذلك خروج (الأجزاء السابقة عن قابليّة الانضمام إليها)، أي: إلىٰ الأجزاء اللاّحقة.

والحاصل أنّ الشارع عبّر عن بعض الأشياء بالقواطع، فيستفاد منه أنّ الصلاة ـ مضافاً إلىٰ اعتبار الإجزاء والشرائط وعدم الموانع فيها ـ يعتبر فيها ـ أيضاً ـ هيئة اتصاليّة يقال لها الجزء الصوري، وأنّ بعض الأُمور كالحدث مثلاً يرفعها وبعض الأُمور كالتجشؤ مـثلاً لا يرفعها.

(فإذا شكّ في شيء من ذلك وجوداً)، كالشكّ في طروّ الحدث (أو صفة)، كالشكّ في أنّ الضحكَ من القواطع أم لا، (جرىٰ استصحاب صحّة الأجزاء) السابقة.

(بمعنىٰ بقائها علىٰ القابليّة المذكورة، فيتفرّع علىٰ ذلك عدم وجوب استئنافها)، وكذلك يمكن استصحاب نفس الاتصال الملحوظ بين الأجزاء، كما أشار إليه بقوله:

(أو استصحاب الاتصال الملحوظ بين الأجزاء السابقة ومايلحقها من الأجزاء الباقية،

وهذا الكلامُ وإنْ كان قابلاً للنقض والإبرام، إلّا أنّ الأظهر بحسب المسامحة العرفيّة في كثير من الاستصحابات جريانُ الاستصحاب في المقام، وربّما يتمسّك في مطلق الشكّ في الفساد باستصحاب حرمة القطع و وجوب المضي.

وفيه: إنّ الموضوع في هذا المستصحب هو الفعل الصحيح لا محالة، والمفروض

فيتفرّع عليه بقاء الأمر بالإتمام).

إلّا أنْ يقال بعدم جريان الاستصحاب في الهيئة الاتصاليّة لكونها قائمة بالطرفين، والمفروض عدم وجود أحدهما، واستصحاب القابليّة غير مجدٍ، وذلك لعدم ترتّب أثرٍ شرعي عليه؛ لأن المقصود من استصحابها هو إثبات بقاؤها على الوجه الذي كان عليه من تحقّق الكلّ به على تقدير انضمام تمام مايعتبر فيه إليه.

ومن المعلوم أنّ هذا المعنى ليس من الأُمور الشرعيّة، فيكون الاستصحاب مثبتاً.

ويمكن أنْ يقال في الجواب أنَّ الهيئة الاتصاليّة وإنْ كانت قائمة بالطرفين ـ ولا يجوز استصحابها بناءً على الدقّة العقليّة لعدم وجودها قبل تحقّق الجزء اللّاحق ـ إلّا أنّ المكلّف لمّا كان عازماً على إيجاد الأجزاء اللاّحقة، فكأنّها موجودة فعلاً بحكم العرف، فيكون الأمر القائم بها ـ أيضاً ـ موجوداً بهذه الملاحظة، وهذا المقدار يكفي في إجراء الاستصحاب، كما في نظائر المقام، مثل استصحاب الكريّة والقلّة والزمان، وإلى هذه المناقشة أشار بقوله:

(**وهذا الكلام وإنْ كان قابلاً للنقض والإبرام، إلّا أنّ الأظهر بحسب المسامحة العرفيّة في كثير من الاستصحابات جريان الاستصحاب في المقام**).

لأن عدم وجوب الاستئناف وإنْ كان مترتّباً على قابليّة الاتصال بواسطة، أعني: تحقّق الكلّ بعد إكمال الضمائم، إلّا أنّ الواسطة خفيّة والعرف يحكم بأنّه أثر نفس المستصحب.

(**وربّما يتمسّك في مطلق الشكّ في الفساد**)، أي: سواء كان الشكّ من جهة المانع أو القاطع (**باستصحاب حرمة القطع ووجوب المضي**)، إذ قبل طروّ احتمال الفساد كان القطع حراماً والمضي واجباً، فيستصحب ذلك بعد طروّ احتمال الفساد.

(وفيه:) ***أوّلاً***: (**إنّ الموضوع في هذا المستصحب هو الفعل الصحيح**) وهو مشكوك البقاء،

الشكّ في الصحّة، وربّما يتمسّك في إثبات الصحّة في محلّ الشكّ بقوله تعالىٰ: ﴿وَلاَ تُبطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾[1]، وقد بيّنا عدم دلالة الآية علىٰ هٰذا المطلب في أصل البراءة عند الكلام في مسألة الشكّ في الشرطيّة، وكذلك التمسّكُ بما عداها من العمومات المقتضية للصحّة.

كما أشار إليه بقوله:

(والمفروض الشكّ في الصحّة).

وثانياً: إنّ حرمة قطع العمل ووجوب المضي فيه قبل طروّ احتمال الفساد لايثبت صحّة الفعل بعده، إلّا من باب التلازم الثابت بينهما من الخارج، لكنّ الأصل ـ حينئذٍ ـ يكون من الأُصول المثبتة.

وبالجملة أنّ شرط الاستصحاب هو بقاء الموضوع وهو مشكوك هنا؛ لأن العمل ـ قبل طروّ محتمل المفسديّة كان صحيحاً ـ يمكن المضي فيه فوجب، ويمكن قطعه فحرم، وبعد طروّ محتمل المفسديّة لا نعلم الصحّة حتىٰ يمكن المضي فيه، ولا نعلم أنّ رفع اليد عنه قطع حتىٰ يحرم القطع لاحتمال انقطاعه بطروّ المفسد، ولا معنىٰ لقطع المنقطع، كما في شرح الاعتمادي.

(وربّما يتمسّك في إثبات الصحّة في محلّ الشكّ بقوله تعالى: ﴿ولا تُبطِلُوا أَعْمَالَكُم﴾، وقد بيّنا عدم دلالة الآية علىٰ هذا المطلب في أصل البراءة عند الكلام في مسألة الشكّ في الشرطيّة) والجزئيّة.

حيث قال المصنف‌ﷺ هناك بأنّ ظاهر الآية حرمة إحداث البطلان بعد تمام العمل بمثل الشرك والمعاصي لا حرمة قطع العمل في الاثناء، وعلىٰ تقدير شمولها للقطع في الأثناء، فموضوعها ـ أعني: الإبطال ـ غير محرز في المقام، وذلك لاحتمال حصول البطلان بنفسه بطروّ المفسد، فحينئذٍ ينقطع العمل، ولامعنىٰ لقطع المنقطع وإبطال الباطل.

(وكذلك)، أي: ومن البيان المذكور تعرف عدم جواز (التمسّك بما عداها من العمومات المقتضية للصحّة).

---

[1] محمد ﷺ: ٣٣.

....

كقوله عليه السلام: (لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة)[1]، وقوله عليه السلام ـ في المرسلة ـ: (تسجد سجدتي السّهو لكلّ زيادة ونقيصة)[2] وغيرهما. هذا تمام الكلام في التنبيه الثامن.

---

(١) الفقيه ١: ٢٢٥ / ٩٩١، الوسائل ٦: ٩١، أبواب القراءة في الصلاة، ب ٢٩، ح ٥.

(٢) التهذيب ٢: ١٥٥ / ٦٠٨، الوسائل ٨: ٢٥١، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٣٢، ح ٣.

الأمر التاسع

لا فرق في المستصحب بين أنْ يكون من الموضوعات الخارجيّة أو اللغويّة أو الأحكام الشرعيّة العمليّة، أُصوليّة كانت أو فرعيّة.

وأمّا الشرعيّة الاعتقاديّة، فلا يعتبر الاستصحابُ فيها، لأنه إنْ كان من باب

(الأمر التاسع: لا فرق في المستصحب بين أنْ يكون من الموضوعات الخارجيّة أو اللغويّة أو الأحكام الشرعيّة العمليّة، أُصوليّة كانت أو فرعيّة).

وغرض المصنّف ـ من البحث في هذا الأمر ـ التاسع ـ هو إثبات عدم اعتبار الاستصحاب في الأُمور الاعتقاديّة، كما صرّح به بقوله:

(وأمّا الشرعيّة الاعتقاديّة، فلا يعتبر الاستصحاب فيها) بعد القول باعتباره في غيرها، من غير فرق بين كون المستصحب من الموضوعات أو الأحكام، كما أشار اليه بقوله:

(لا فرق في المستصحب بين أنْ يكون من الموضوعات الخارجيّة)، كاستصحاب حياة زيد مثلاً، فيكون المراد من الموضوعات الخارجيّة هي الموضوعات الصرفة التي لا يتعلّق بها إلّا حكم شرعي جزئي، في مقابل الموضوعات المستنبطة التي يتعلّق بها حكم شرعي كلّي.

فتشمل الموضوعات الشرعيّة، كالصلاة والصوم وغيرهما، والموضوعات اللغويّة، كوضع اللّفظ لمعنىً معيّن مثل الصعيد مثلاً.

والموضوعات العرفيّة (أو اللغويّة) كأصالة عدم النقل لإثبات كون المعنىٰ العرفي هو الموضوع له لغةً، وأصالة عدم القرينة لإثبات كون المراد هو المعنىٰ الحقيقي.

(أو الأحكام الشرعيّة العمليّة، أُصوليّة كانت)، كاستصحاب وجوب التقليد علىٰ المتجزئ أو البقاء علىٰ تقليد الميّت، بناء علىٰ كون هذه المسائل أُصوليّة علىٰ مافي شرح الاعتمادي.

(أو فرعيّة)، كاستصحاب الطهارة أو الحدث ووجوب الصوم عند الشكّ في دخول الليل.

فالحاصل هو اعتبار الاستصحاب في غير الأُمور الاعتقاديّة من دون فرق بين كون

....

المستصحب من الموضوعات الخارجيّة وغيرها، وعدم اعتباره فيها.

فلابدّ حينئذٍ من بيان وجه جريان الاستصحاب في غير الأُمور الاعتقاديّة وعدم جريانه في الأُمور الاعتقاديّة.

فنقول: إنّ الوجه في جريان الاستصحاب واعتباره في الأُمور غير الاعتقاديّة هو تحقّق موضعه ومحلّه ومناط اعتباره فيها، فإذا تحقّق محلّ الاستصحاب ـ أعني: اليقين والشكّ ـ ومناط اعتباره ـ أعني: ترتّب حكم شرعي علىٰ وجود المستصحب الواقعي المحرز بالاستصحاب ـ جرىٰ الاستصحاب، ويكون حجّةً لعدم كونه ـ حينئذ ـ من الأُصول المثبتة.

إلّا أنّه لا إشكال في وجود المناط المذكور في الموضوعات الخارجيّة والأحكام الشرعيّة، وأمّا الموضوعات اللغويّة فلا يوجد فيها المناط؛ لأن الأُصول الجاريّة فيها مثبتة. فلابدّ من أنْ يقال: إنّ اعتبار الاستصحاب في باب اللّغات ليس من باب التعبّد، بل كان من باب بناء العقلاء وأهل اللسان عليه، فلا ربط له ـ حينئذٍ ـ بالاستصحاب المصطلح. فما هو ظاهر المصنف‌ﷺ من اعتبار الاستصحاب في الموضوعات اللغويّة لا يخلو عن تأمّل. واكتفينا بهذا المقدار من الكلام في المقام تجنّباً عن التطويل المخلّ بالمرام، وإنْ كان للتفصيل نفعٌ تامٌ، ومن يريد ذلك فعليه بالكتب المبسوطة كالأوثق وشرح التنكابني وغيرهما.

وأمّا وجه عدم جريان الاستصحاب في الأُمور الاعتقاديّة، فيتلخّص في عدم كفاية الظنّ فيها فضلاً عن التعبّد بالاستصحاب، بناء علىٰ كون المراد من الأُمور الاعتقاديّة مايجب الاعتقاد به كالتوحيد والنبوة ونحوهما.

بل يجب الاعتقاد بها بالبراهين العقليّة القطعيّة، إلّا أنّ ظاهر سوق عبارة المصنف‌ﷺ يقتضي أنْ يكون المراد بالشرعيّة الاعتقاديّة هي الأحكام الشرعيّة الاعتقاديّة، بأنْ يكون المكلّف متيقّناً بلزوم الاعتقاد ببعض الأُمور الاعتقاديّة، كبعض تفاصيل عالم البرزخ أو المعاد، ثم شكّ في لزومه في اللاّحق، فحينئذٍ يجري الاستصحاب فيها، كما يجري في الأحكام غير الاعتقاديّة.

وكيف كان، فمراد المصنف‌ﷺ من المستصحب في الأُمور الاعتقاديّة ليس واضحاً، إذ

....

لا يعلم بأنّ المراد من المستصحب هل هو نفس الحكم المتعلّق بالاعتقاد، أو الاعتقاد، أو المعتقد؟

ويمكن أنْ يكون المراد من المستصحب في الأُمور الاعتقاديّة هو وجوب تحصيل العلم بها، أو لا أقّل وجوب تحصيل الظنّ بها، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، فنذكر ما أفاده الأُستاذ الاعتمادي في هذا المقام، حيث قال ماهذا لفظه:

إعلم أنّ المعارف علىٰ أقسام:

١ ـ *الأمر الخارجي* الذي بيّنه الشارع بما هو عالم بالغيب، كمقدار فواصل السماوات، وخلق الحور والقصور، والاعتقاد بمثل هذا لايعتبر في الإيمان، نعم، إنكاره تكذيب للشارع فيوجب الكفر.

٢ ـ *الأمر الديني العملي* الفرعي أو الأصلي، والمطلوب فيه العمل لا الاعتقاد، وتحصيل العلم به واجب مقدّمة للعمل لا نفسيّاً كما توهّم، ويعمل فيه بالأمارات والأُصول علىٰ ما قرّر.

٣ ـ *الأمر الاعتقادي* الذي لا دخل له في الإيمان، إلّا أنّ الشارع أوجب تحصيل العلم به مستقلّاً، وبعد حصوله لابدّ من الاعتقاد، ككيفيّة عصمتهم عليهم السلام علىٰ احتمال، والعاجز عن تحصيل العلم به معذور، ولا إلجاء إلىٰ إقامة الظنّ مقامه.

٤ ـ *الأمر الاعتقادي* الذي لا دخل له في الإيمان، ولا يجب تحصيل العلم به، إلّا أنّه لو حصل أحياناً وجب الاعتقاد، كتفاصيل البرزخ والمعاد وكيفيّة علمه تعالىٰ وعلمهم عليهم السلام، وحيث إنّ وجوب الاعتقاد هنا من آثار العلم لا المعلوم، فلا يقوم الظنّ مقامه بأدلّة اعتباره.

٥ ـ *الأمر الاعتقادي* المعتبر في تحقّق الإيمان وهو بمقتضىٰ السيرة، وتفسير الشارع الاعتقاد بوجود الواجب المستجمع لجميع الكمالات، ووجود الأنبياء والأئمّة والمعاد إجمالاً. وإليها ينظر قوله رحمه الله: (وأما الشرعيّة الاعتقاديّة، فلا يعتبر الاستصحاب فيها) إلىٰ أنْ قال بما حاصله:

إنّه اختلفوا في لزوم تحصيل العلم بها أوكفاية الظنّ علىٰ أقوال، الحقّ عند المصنف رحمه الله منها هو عدم تحقّق الإيمان إلّا بالاعتقاد بها عن علمٍ، للأمر به في الآيات والأخبار، ومع

الأخبار فليسَ مؤدّاها إلّا الحكمَ علىٰ ما كان معمولاً به علىٰ تقدير اليقين به، والمفروضُ أنّ وجوبَ الاعتقاد بشيء ـ علىٰ تقدير اليقين به ـ لا يمكن الحكمُ به عند الشكّ لزوال الاعتقاد

عدم التمكّن منه يعتقد بالحقّ واقعاً، فلا إلجاء باتّباع الظنّ، وقيل بكفاية الظنّ بها في تحقّق الإيمان، وذهب بعض هؤلاء إلىٰ وجوب تحصيل العلم نفسيّاً مع التمكّن، للأمر به، أو لحكم العقل من باب وجوب شكر المنعم أو دفع الخوف.

ثمّ اختلفوا في أنّ الاعتقاد هو عين العلم أو الظنّ أو معلولهما، كما عليه المصنف‌ﷺ أو أمرٌ اختياريٌ يوجد مع الشكّ، بل القطع بالخلاف أيضاً، إذا عرفت ماذكر، فنقول:

إنّه إذا كان الاعتقاد بنبوّة محمّدﷺ مثلاً واجباً في زمن حضورهمﷺ، ثمّ شكّ بالفرض في بقاء نبوّتهﷺ في زمن الغيبة، فبناء علىٰ اعتبار العلم في المعتقدات كما هو الحقّ عند المصنف‌ﷺ وجب تحصيله إنْ أمكن، فلا يكفي الظنّ فضلاً عن الاستصحاب.

فحينئذٍ لا تصل النوبة إلىٰ الاستصحاب، وإنْ لم يمكن تحصيل العلم، لايصحّ الاستصحاب إنْ قلنا بأنّ الاعتقاد هو عين العلم، وذلك لامتناع تحصيل العلم، فلا يجب تحصيله لكونه مستلزماً للتكليف بغير المقدور وهو قبيحٌ عقلاً ولايجوز شرعاً، فكيف يستصحب وجوب الاعتقاد ؟!

ومن هنا يعلم عدم جريان الاستصحاب علىٰ القول بأنّ الاعتقاد هو معلول العلم لا نفسه، كما عليه المصنف‌ﷺ؛ وذلك لانتفاء المعلول عند انتفاء العلّة، فلا يعقل بقاء الاعتقاد المعلول مع زوال العلّة، أعني: العلم حتىٰ يستصحب وجوبه، كما أشار إليه بقوله:

(**لأنه إنْ كان من باب الأخبار فليس مؤدّاها إلّا الحكم علىٰ ما كان معمولاً به علىٰ تقدير اليقين به**)، فيتمّ في الأحكام الفرعيّة فقط، إذ مؤدّىٰ الأخبار هو الحكم علىٰ بقاء حكمٍ، كوجوب النفقة الذي كان معمولاً به في زمن اليقين به.

وهذا بخلاف وجوب الاعتقاد حيث لا يمكن الحكم ببقائه مع زوال الاعتقاد عند زوال علّته، كما أشار إليه بقوله:

(**والمفروض أنّ وجوب الاعتقاد بشيء**)، كالنبوّة المعمول به (**علىٰ تقدير اليقين به لا يمكن الحكم به عند الشكّ**)، وذلك لزوال موضوع الحكم، أعني: (**الاعتقاد**) بزوال علّته، أعني: العلم.

فلا يعقل التكليف.

وإنْ كان من باب الظنّ فهو مبنيٌّ علىٰ اعتبار الظنّ في أُصول الدين، بل الظنّ غير حاصل فيما كان المستصحبُ من العقائد الثابتة بالعقل أو النقل القطعي، لأن الشكّ إنّما

(فلا يعقل التكليف)، أعني: التكليف بوجوب الاعتقاد فضلاً عن استصحابه.

وبالجملة: إنّ استصحاب وجوب الاعتقاد علىٰ القول بأنّ الاعتقاد عين العلم أو معلوله لا يصحّ، وأمّا علىٰ القول بأنّ الاعتقاد أمرٌ اختياري يمكن حصوله مع الشكّ، بل مع القطع بالخلاف يصحّ استصحاب وجوب الاعتقاد من دون فرق بين كون الاستصحاب حجّةً من باب الأخبار أو من باب الظنّ، كما لا يفرّق في عدم صحّة الاستصحاب علىٰ القول بأنّه عين العلم أومعلوله بين كونه حجّةً من باب الأخبار كما عرفت، أو من باب الظنّ، كما أشار إليه بقوله:

(وإنْ كان من باب الظنّ فهو مبني على اعتبار الظنّ في أُصول الدين)، وليس الظنّ معتبراً في أُصول الدين عند المصنف‌ﷺ فلا يصحّ الاستصحاب في أُصول الدين.

(بل الظنّ غير حاصل فيما كان المستصحب من العقائد الثابتة بالعقل أو النقل القطعي)، كوجود صانع للعالم وتوحيده.

وحاصل الكلام في هذا المقام علىٰ مافي شرح الاعتمادي، هو أنّه لو قلنا بكفاية الظنّ في الاعتقاديات، وباعتبار الاستصحاب من باب الظنّ الخاص، وإفادة الاستصحاب الظنّ الشخصي ببقاء المعتقد، صحّ الاستصحاب. والكلّ مخدوشٌ.

أمّا الأوّل، فلمّا مرّ من عدم كفاية الظنّ، والأمر بتحصيل العلم، ومع عدم التمكّن منه يعتقد بالواقع.

وأمّا الثاني، فلأجل احتمال اعتباره من باب الأخبار والتعبّد، لامن باب الظنّ.

وأمّا الثالث، فلاحتمال اعتباره من باب الظنّ النوعي، على فرض تسليم اعتباره من باب الظنّ، لا من باب الظنّ الشخصي.

وبعبارة أُخرىٰ: يحتمل اعتباره من باب الانسداد، بأنْ يكون بناء العقلاء علىٰ الأخذ بالظنّ من جهة لزوم اختلال النظام بتركه، لا من جهة أنّ ماثبت يدوم.

ومن المعلوم أنّ الانسداد لا يجري في العقائد، وذلك لإمكان الاعتقاد بالواقع.

ينشأ من تغيّر بعض ما يحتمل مدخلّيته وجوداً أو عدماً في المستصحب.

نعم، لو شكّ في نسخه أمكن دعوىٰ الظنّ لو لم يكن احتمالُ النسخ ناشئاً عن احتمال نسخ أصل الشريعة لا نسخ الحكم في تلك الشريعة، أمّا الاحتمال الناشيء عن احتمال نسخ الشريعة فلا يحصل الظنُّ بعدمه، لأن نسخَ الشرائع، بخلاف نسخ الحكم في شريعة واحدة،

وعلىٰ فرض تسليم كفاية الظنّ في الاعتقاديات واعتبار الاستصحاب من باب الظنّ الشخصي لا ينفع، وذلك لعدم حصوله في المقام، كما في المتن، واشار إلىٰ وجه ذلك بقوله:

(لأن الشكّ إنّما ينشأ من تغيّر بعض ما يحتمل مدخلّيته وجوداً أو عدماً في المستصحب).

أمّا عدمالظنّ بالبقاء فيما إذا كانالمستصحب ثابتاً بالعقل،فلما مّر في جريان الاستصحاب وعدمه في الأحكام العقليّة من أنّه لا يعقل الشكّ في حكم العقل أصلاً؛ لأن العقل لا يحكم بشيء إلّا بعد إحراز موضوع الحكم بجميع ماله دخل فيه، فإذا أحرزه كذلك يحكم قطعاً، وإلّا فلا يحكم قطعاً، فلا يتصوّر الشكّ فيما ثبت بالعقل حتىٰ يستصحب.

وعلىٰ فرض حصول الشكّ فيه، فلا بدّ من أنْ يرجع الشكّ إلىٰ الشكّ في الموضوع والمناط، بسبب تغيّر مايحتمل مدخليّته في الحكم، ومع الشكّ في الموضوع والمناط لا يعقل حصول الظنّ بالبقاء.

وأمّا عدم حصول الظنّ بالبقاء فيما إذا كان المستصحب ثابتاً بالنقل القطعي كالإجماع ونحوه، فلأجل أنّ الدليل القطعي لا يمكن الشكّ في مدلوله إلّا إذا فرض الشكّ في موضوعه، ومعه لايحصل الظنّ بالبقاء.

(نعم، لو شكّ في نسخه)، أي: في نسخ حكم واحدٍ ثابتٍ بالنقل، لعدم الشكّ في حكم ثابتٍ بالعقل.

(أمكن دعوىٰ الظنّ لو لم يكن احتمال النسخ ناشئاً عن احتمال نسخ أصل الشريعة)؛ لأن احتمال نسخ حكمٍ من الشريعة مع بقاء أصل الشريعة احتمال ضعيف يحصل الظنّ بعدم النسخ وبقاء الحكم من الاستصحاب.

وأمّا لو كان احتمال النسخ بنسخ أصل الشريعة فلا يحصل الظنّ بعدم النسخ وبقاء

فإنّ الغالب بقاء الأحكام.

وممّا ذكرنا يظهر أنّه لو شكّ في نسخ أصل الشريعة، لم يجز التمسّكُ بالاستصحاب لإثبات بقائها. مع أنّه لو سلّمنا حصول الظنّ فلا دليل علىٰ حجّيّته ـ حينئذٍ ـ لعدم مساعدة العقل عليه وإنْ انسدّ بابُ العلم لإمكان الاحتياط، إلّا في ما لا يمكن، والدليل النقلي الدالّ عليه

الحكم من الاستصحاب؛ لأن نسخ أصل الشرائع شائع فلا يحصل الظنّ بالبقاء من الاستصحاب عند الشكّ في نسخها.

هذا (بخلاف نسخ الحكم في شريعةٍ واحدةٍ، فإنّ الغالب بقاء الأحكام) فيها، فيحصل الظنّ بالبقاء من الاستصحاب.

ويمكن أنْ يكون المراد من نسخ الحكم القطعي في غير أصول الدين حتىٰ لايرد ماقيل من عدم تصوّر النسخ في الحكم الثابت بالدليل القطعي في أُصول الدين، إلّا أنّ الاحتمال المذكور مردود بأحد وجهين:

أحدهما: مخالفٌ لظاهر كلام المصنفﷺ كما لا يخفىٰ؛ لأن الكلام كان في أُصول الدين والأحكام الاعتقاديّة، لا في الاحكام الفرعيّة.

وثانيهما: أنّ أصالة عدم النسخ غير داخلة في الاستصحاب، بل هي من الأُصول اللفظيّة.

(وممّا ذكرنا) من شيوع نسخ أصل الشرائع وعدم حصول الظنّ ببقائها عند الشّكّ (يظهر أنّه لو شكّ في نسخ أصل الشريعة)، كالشكّ في بقاء شريعة موسىٰﷺ بعد ظهور مدّعي الشريعة الجديدة.

(لم يجز التمسّك بالاستصحاب لإثبات بقائها)، وذلك لما مرّ من عدم حصول الظنّ بالبقاء عند احتمال نسخ أصل الشريعة.

(مع أنّه لو سلّمنا حصول الظنّ فلا دليل على حجّيّته حينئذٍ)، أي: حين الشكّ في نسخ أصل الشريعة.

وذلك (لعدم مساعدة العقل عليه وإنْ انسد باب العلم).

أي: لايساعد العقل علىٰ اعتبار الظنّ الاستصحابي عند الانسداد علىٰ الفرض، فضلاً عن حال انفتاح باب العلم، كما هو المفروض، وذلك فإنّ احتمال نسخ الشريعة السابقة

لا يُجدي، لعدم ثبوت الشريعة السابقة ولا اللّاحقة.

فعلم ممّا ذكرنا أنّ ما يحكىٰ من تمسّكِ بعض أهل الكتاب في مناظرة بعض الفضلاء السادة باستصحاب شرعه، ممّا لا وجه له.

لايكون إلّا من جهة وجود من يدّعي النبوّة والشريعة الجديدة.

فلابدّ للمكلّف من الفحص عن حاله، فإنْ أظهر المعجزة يقطع بنبوّته، وبالتالي يحصل له القطع بنسخ الشريعة السابقة بشريعته، وإنْ عجز عنها يقطع بعدمها وبعدم نسخ الشريعة السابقة.

وعلىٰ التقديرين باب العلم مفتوحٌ وليس منسدّاً حتىٰ يحتاج إلىٰ العمل بالظنّ فالعقل - حينئذٍ - يحكم بلزوم تحصيل العلم.

وأمّا عدم مساعدة العقل علىٰ حجّيّة الظنّ عند الانسداد فلأحد وجهين:

الأوّل: لإمكان الاعتقاد بالواقع من دون حاجة إلىٰ العمل بالظنّ.

والثاني: ما أشار إليه بقوله: **(لإمكان الاحتياط)** في العمل، بأنْ يجمع بين تكاليف الشريعتين **(إلّا في ما لايمكن)** الاحتياط لكثرة التكاليف، فيأخذ بالظنّ بالبقاء، كما في شرح الاعتمادي.

فالدليل العقلي لا يساعد علىٰ حجّيّة الظنّ حتىٰ علىٰ فرض الانسداد؛ لأن من جملة مقدّماته بطلان الاحتياط وهو محلّ للمنع في المقام؛ لأن العلم الإجمالي بحقيّة إحدىٰ الشريعتين يقتضي الاحتياط فيجب مع إمكانه، وهو ممكن في غالب أحكام الشريعتين، وفي ما لا يمكن الاحتياط كدوران الأمر بين المحذورين يتعيّن العمل بالظنّ.

(والدليل النقلي الدالّ عليه لايُجدي، لعدم ثبوت الشريعة السابقة ولا اللّاحقة) بالاستصحاب الذي أُخِذ من إحداهما فقط، كما لا يخفىٰ، لكون الاستدلال به علىٰ ثبوت كلّ واحدة منهما مع فرض أخذ الاستصحاب من إحداهما مستلزماً للدور.

(فعلم ممّا ذكرنا أنّ ما يحكىٰ من تمسّك بعض أهل الكتاب في مناظرة بعض الفضلاء السادة).

قيل: إنّه السيّد محسن الكاظمي ﴿ﷺ﴾ وقيل إنّه السيّد باقر القزويني ﴿ﷺ﴾، قد وقعت المناظرة بينه وبين عالم يهودي في قرية تسمّىٰ بذي الكفل الواقعة في قرب النجف الأشرف،

إلّا أنْ يريد جعلَ البيّنة علىٰ المسلمين في دعوىٰ الشريعة الناسخة، إمّا لدفع كلفة الاستدلال عن نفسه، وإمّا لإبطال دعوىٰ المدّعي، بناءً علىٰ أنّ مدّعيَ الدين الجديد ـ

والسيّد المذكور وإنْ كان قد أجاب عن تمسّك الكتابي بما ألزمه وأفحمه إلّا أنّه لم يرض بما أجاب به عن الاستصحاب الذي تمسّك به، بل أورد علىٰ الجواب بأنّ موسىٰ بن عمران إدّعىٰ النبّوة واعترف المسلمون وأهل الكتاب بنبوّته، فعلىٰ المسلمين إثبات نسخ نبوّته.

وكيف كان، فما حُكي من تمسّك الكتابي (**باستصحاب شرعه، ممّا لا وجه له**)، وذلك لما مرّ من عدم جريان الاستصحاب في وجوب الاعتقاد بعد زوال الاعتقاد، علىٰ تقدير كون اعتباره من باب الأخبار، وعدم كفاية الظنّ في اُصول الدين علىٰ تقدير اعتباره من باب الظنّ.

ثمّ تعبير المصنف باستصحاب الشرع لا يخلو عن مسامحة؛ لأن المعروف هو استصحاب النبّوة السابقة، ومن المعلوم أنّ شرع كلّ نبيّ غير النبّوة القائمة به، فإنّ الشرع عبارة عن الأحكام التي جاء بها اعتقاديّةً كانت أو عمليّة، وكيف كان فالاستصحاب في كلّ منهما محلّ للمنع.

(**إلّا أنْ يريد جعل البيّنة علىٰ المسلمين في دعوىٰ الشريعة الناسخة**).

بأن يقال: إنّ غرض الكتابي من التمسّك بالاستصحاب هو مجرّد بيان كونه منكراً، لكون قوله مطابقاً للأصل، فيكون المسلم مدّعياً وعلىٰ المدّعي الإثبات.

وإنّما صنع هكذا (**إمّا لدفع كلفة الاستدلال عن نفسه**).

ومن المعلوم أنّ الاستدلال بالاستصحاب للغرض المذكور إنّما يصحّ.

أوّلاً: فيما إذا كان قوله موافقاً للأصل الصحيح، وقد عرفت أنّ الأصل في المقام فاسدٌ، ومعلومٌ أنّ موافقة القول للأصل الفاسد لا تجدي في كون القائل منكراً.

وثانياً: فيما لا يكون مدّعي البقاء محتاجاً إلىٰ الدليل، وسيأتي منه ﷺ أنّ مدّعي البقاء في مثل المسألة محتاجٌ إلىٰ الدليل كمدّعي الارتفاع، فلا يصحّ ـ حينئذٍ ـ التمسّك بالاستصحاب لدفع كلفة الاستدلال.

(**وإمّا لإبطال دعوىٰ المدّعي، بناء علىٰ أنّ مدّعي الدين الجديد ـ كمدّعي النبوّة ـ يحتاج**

كمدّعي النبوّة ـ يحتاجُ إلىٰ برهان قاطع. فعدمُ الدليل القاطع للعذر علىٰ الدين الجـديد كالنبي الجديد دليلٌ قطعيٌ علىٰ عدمه بحكم العادة، بل العقل، فغرضُ الكتابيّ إثباتُ حقيّة دينه بأسهل الوجهين.

إلىٰ برهان قاطع. فعدم الدليل القاطع للعذر علىٰ الدين الجديد كالبني الجديد دليلٌ قطعي علىٰ عدمه بحكم العادة، بل العقل).

فإنّ العقل يرىٰ ثبوت الدين الجديد كأصل النبوّة محتاجاً إلىٰ البرهان القاطع، ومع عدم البرهان القاطع يحكم علىٰ العدم.

إلّا أنْ يقال بالفرق بين دعوىٰ النبوّة ودعوىٰ الدين الجديد، بأنّ مدّعي النبوّة يجب عليه الإتيان بالمعجزة، فإنْ عجز يُقطع بكذبه بخلاف مدّعي الدين الجديد، حيث لايجب عليه إقامة البرهان في ردّ المخالف فضلاً عن الإتيان بالمعجزة، بل عليه التـمسّك ولو بـدليل إجمالي لحقيّة دينه هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ عجز مدّعي الدين الجديد عن إثبات ديـنه الجـديد بـالبرهان لايـدلّ عـلىٰ الفساد بخلاف مدّعي النبوّة، حيث يدّل عجزه عن الإتيان بالمعجزة علىٰ الفساد.

وكيف كان (فغرض الكتابي إثبات حقيّة دينه بأسهل الوجهين).

أي: جعل إقامة البرهان علىٰ المسلمين؛ لأن إثباتها بإقامة البرهان كان صعباً عليه.

وقبل الدخول في ما ذكره المصنف‌ﷺ من الأجـوبة عـن اسـتصحاب الكـتابي نـذكر ملخّص ما أفاده السيّد الأُستاذ في هذا المقام، حيث قال:

وتفصيل الكلام في المقام أنّ استدلال الكتابي لا يـخلو مـن وجـهين: فـإمّا أنْ يكـون استدلاله لمعذوريّته في البقاء علىٰ اليهوديّة، وإمّا أنْ يكون لإلزام المسلمين ودعوتهم إلىٰ اليهوديّة.

فإنْ كان مراده الأوّل، فنقول له: أنت شاك في بقاء نبوّة نبيّك أم لا ؟

فإنْ اختار الثاني، فلا معنىٰ للاستصحاب ـ وهو ظاهر ـ وإنْ اختار الأوّل، فنقول له: لابدّ لك من الفحص، فإنّ النبوّة ليست بأقلّ من الفروع التي يتوقّف جريان الاستصحاب فيها علىٰ الفحص، وبعد الفحص يصل إلىٰ الحقّ ويزول الشّك عنه.

ومع فرض بقاء شكّه لا فائدة في الاستصحاب، لكون النبوّة من الأُمـور التـي تـجب

المعرفة بها، فليست قابلة للتعبّد الاستصحابي. ومع فرض كفاية الظنّ فيها نقول: الاستصحاب لا يفيد الظنّ أوّلاً، ولا دليل على حجّيّة الظنّ الحاصل منه ثانياً.

هذا كلّه في استصحاب النبوّة. وأمّا استصحاب بقاء أحكام الشريعة السابقة فغير جارٍ - أيضاً - إذ نقول له: إنْ كنت متيقّناً على بقاء أحكام الشريعة السابقة فلا معنى للاستصحاب - وهو واضح - وإنْ كنت شاكّاً فلا بدّ من الفحص - كما تقدّم - وعلى فرض الفحص وبقاء الشكّ لا يجري الاستصحاب الّا فيما إذا ثبت حجّيّة الاستصحاب في الشريعتين.

لأنّه إنْ كان الاستصحاب حجّة في الشريعة السابقة فقط لايمكن التمسّك بالاستصحاب لبقاء أحكام الشريعة السابقة، إذ حجّيّة الاستصحاب من جملة تلك الأحكام، فيلزم التمسّك به لإثبات بقاء نفسه، وهو دور ظاهر.

وإنْ كان الاستصحاب حجّةً في الشريعة اللّاحقة فقط، فصحّة التمسّك بالاستصحاب - لإثبات بقاء أحكام الشريعة السابقة - فرع حقّيّة الشريعة اللّاحقة، وبعد الالتزام بحقّيّته لم يبق مجالٌ للاستصحاب، لليقين بارتفاع أحكام الشريعة السابقة حينئذٍ. هذا تمام الكلام فيما اذا كان استدلاله لمعذوريّته في البقاء على اليهوديّة .

وإنْ كان مراده الثاني، أي: كان استدلاله لإلزام المسلمين ودعوتهم إلى اليهوديّة فنقول له: جريان الاستصحاب متوقّف على اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء، وليس لنا يقين بنبوّة موسى إلّا من طريق شريعتنا، فإنّ التواتر لم يتحقّق في جميع الطبقات من زمان موسى إلى زماننا هذا، والتوراة الموجودة عند اليهود ليس هو الكتاب المنزّل من اللّه سبحانه على موسى، ومن راجعه يجد فيه مايوجب العلم بعدم كونه من عند اللّه من نسبة الزنا والفواحش إلى الأنبياء.

نعم، لنا علم بنبوّة موسى لإخبار نبيّنا ﷺ بنبوّته، فتصديقه يوجب التصديق بنبوّته، وهذا الاعتراف من المسلمين لا يضرّهم، ولا يوجب جريان الاستصحاب في حقّهم كما هو ظاهر.

والحاصل أنّه ليس لنا علم بنبوّة موسى إلّا باخبار نبيّنا ﷺ، وهو كما يخبر بها يخبر بارتفاعها، فلا مجال للاستصحاب، ومع فرض حصول اليقين من غير هذا الطريق ليس لنا

ثمّ إنّه قد أُجيب عن استصحاب الكتابي المذكور بأجوبة:

منها: ما حكي عن بعض الفضلاء المناظرين له، وهو إنّا نؤمن ونعترف بنبوّة كلّ من موسىٰ وعيسىٰ أقرّ بنبوّة نبيّناﷺ، ونكفر بنبوّة كلّ من لم يقرّ بذلك[1]. وهٰذا مضمونُ ما ذكره مولانا الرضاعليه السلام في جواب الجاثليق.

وهٰذا الجوابُ بظاهره مخدوشٌ بما عن الكتابي، من أنّ موسىٰ بن عمران أو عيسى بن مريم شخص واحد وجزئي حقيقي، اعترف المسلمون وأهل الكتاب بنبوّته، فعلىٰ المسلمين نسخها. وأمّا ما ذكره الإمامعليه السلام فلعلّه أراد به غير ظاهره، بقرينة ظاهرة بينه وبين الجاثليق.

شكّ في بقائها، بل نعلم بارتفاعها، فإنّ المسلم لا يكون مسلماً مع الشكّ في بقاء نبوّة موسىٰ أو عيسىٰ، فلا يمكن للكتابي إلزام المسلم باستصحاب النبوّة لعدم تماميّة أركانه من اليقين والشكّ. انتهىٰ مورد الحاجة من كلامه دام ظلّه.

(ثمّ إنّه قد أُجيب عن استصحاب الكتابي المذكور بأجوبة:) وعمدتها ما تقدّم وعرفت.

وثانيها: ما أشار إليه بقوله:

(منها: ما حكي عن بعض الفضلاء المناظرين له).

أي: السيّد باقر القزوينيرحمه الله حيث كان من المناظرين للكتابي حيث قال في الجواب: (إنّا نؤمن ونعترف بنبوّة كلّ موسىٰ وعيسىٰ أقرّ بنبوّة نبيّناﷺ، ونكفرُ بنبوّة كلّ من لم يقرّ بذلك).

فالمتيقّن السابق هو نبوّة نبي أقرّ بنبوّة محمّدﷺ، فبظهوره ترتفع نبوّته بحسب إقراره فلا معنىٰ للاستصحاب أصلاً.

(وهذا مضمون ماذكره مولانا الرضاعليه السلام في جواب الجاثليق) من أنّا معترفون بنبوّة كلّ موسىٰ وعيسىٰ أقرّ بنبوّة نبيّناﷺ، وننكر نبوّة كلّ من لم يقر بنبوّة نبيّناﷺ. إلّا أنّ المصنفرحمه الله لم يرض بهذا الجواب، كما أشار إليه بقوله:

(وهذا الجواب بظاهره مخدوشٌ بما عن الكتابي، من أنّ موسىٰ بن عمران أو عيسىٰ بن مريم شخص واحد وجزئي حقيقي، اعترف المسلمون وأهل الكتاب بنبوّته، فعلىٰ المسلمين

---

(١) عيون الأخبار ١: ١٥٧ / ١.

وسيأتي ما يمكن أنْ يؤوّل به.

ومنها: ما ذكره بعضُ المعاصرين، من: «أنّ استصحابَ النبوّة مُعارَض باستصحاب عدمها، الثابت قبل حدوث أصل النبوّة» بناءً علىٰ أصل فاسد تقدّم حكايته عنه، وهو أنّ

نسخها).

أي: إثبات نسخ تلك النبوّة التي إعترفوا بها، فلا معنىٰ لجعل موسىٰ أو عيسىٰ كلّيّاً منقسماً إلى قسمين: قسمٌ أقرّ بنبوّة محمّدﷺ فنحن مؤمنون به، وقسم لم يقرّ بها فنحن كافرون به، فالجواب المذكور مبنيٌّ علىٰ أنْ يكون موسىٰ كلّيّاً، وليس الأمر كذلك.

قوله: (**وأمّا ماذكره الامام**عليه السلام **فلعلّه أراد به غير ظاهره، بقرينة ظاهرة بينه وبين الجاثليق**) دفعٌ لما يتوهّم من أنّ ردّ الجواب المذكور مستلزم لعدم صحّة ما أجاب به الإمام عن احتجاج الجاثليق بالاستصحاب.

وحاصل الدفع أنّ الخدشة المذكورة متوجّهة إلىٰ ظاهر كلام الإمامعليه السلام إلّا أنّ الإمام لعلّ أراد به غير ظاهره، وقد فهمه الجاثليق بقرينة بينهما.

والمستفاد من تقرير سيّدنا الأُستاذ في خصوص مضمون كلام الإمامعليه السلام، هو أنّ المحتمل من الحديث ـ المتضمّن للجواب ـ الاعتراف بنبوّة موسىٰ التي أخبر بها نبيّناﷺ، ومن المعلوم أنّ النبيّﷺ أخبر بنبوّة موسىٰ بن عمران الذي أقرّ بنبّوة نبيّناﷺ، فيكون جزئيّاً وترتفع نبوّته بعد ظهور نبيّناﷺ بحسب اعترافه، فلا يبقىٰ مجال للاستصحاب.

ولايردّ علىٰ الجواب المذكور ماذكره المصنفرحمه الله من أنّ موسىٰ بن عمران ليس كلّيّاً حتىٰ يصحّ الجواب المذكور.

ويأتي هذا التأويل في كلام المصنفرحمه الله كما أشار إليه بقوله: (**وسيأتي ما يمكن أنْ يؤوّل به**).

وثالثها: ما أشار إليه بقوله:

(**ومنها: ماذكره بعض المعاصرين**) وهو الفاضل النراقي في المناهج، (**من: أنّ استصحاب النبوّة معارض باستصحاب عدمها، الثابت قبل حدوث أصل النبوّة**).

وذلك على ما في شرح الاعتمادي أنّ نبوّة موسىٰعليه السلام مثلاً لم تكن موجودة في زمان ثمّ وجدت في زمان، ثمّ شكّ فيها في زمان ثالث، فهنا شكّ ويقينان، فاستصحاب نبوّته

الحكم الشرعي الموجود يقتصر فيه علىٰ القدر المتيقّن، وبعده يتعارض استصحاب وجوده واستصحاب عدمه.

وقد أوضحنا فساده بما لا مزيد عليه.

ومنها: ما ذكره في القوانين، بانياً له علىٰ ما تقدّم منه في الأمر الأوّل من:

«أنّ الاستصحابَ مشروطٌ بمعرفة استعداد المستصحب، فلا يجوز استصحاب حياة الحيوان المردّد بين حيوانين مختلفين في الاستعداد، بعد انقضاء مدّة استعداد أقلّهما استعداداً ـ قال ـ: إنّ موضوعَ الاستصحاب لابدّ أنْ يكون متعيّناً حتىٰ يجري علىٰ منواله، ولم يتعيّن

الثابتة في زمان معارض باستصحاب عدمها الثابت قبل ذلك. وما ذكره الفاضل النراقي من التعارض مبنيّ علىٰ أصل فاسد، أشار إليه بقوله:

(بناء علىٰ أصل فاسد تقدّم حكايته عنه، وهو أنّ الحكم الشرعي الموجود يقتصر فيه علىٰ القدر المتيقّن) وهو نبوّة موسىٰ عليه السلام مثلاً، من زمان دعوىٰ النبوّة إلىٰ زمن ظهور مدّعٍ آخر.

(وبعده يتعارض استصحاب وجوده واستصحاب عدمه)، ولأجل هذا التوهّم خصّ صحّة الاستصحاب بالموضوعات الخارجيّة كالحياة والرطوبة، كما في شرح الاعتمادي.

(وقد أوضحنا فساده بما لا مزيد عليه).

حيث قلنا بأنّ العبرة إنّما هي باليقين المتّصل بالشكّ، فيجري ـ حينئذٍ ـ استصحاب النبوّة دون عدمها لولا مانع آخر عنه.

ورابع الأجوبة ما أشار إليه بقوله: (ومنها: ماذكره في القوانين، بانياً له علىٰ ماتقدّم منه في الأمر الأوّل) عند التعرّض للقسم الثاني من استصحاب الكلّي (من: أنّ الاستصحابَ مشروطٌ بمعرفة استعداد المستصحب، فلا يجوز استصحاب حياة الحيوان المردّد بين حيوانين مختلفين في الاستعداد، بعد انقضاء مدّة استعداد أقلّهما استعداداً).

وهذا الملاك بعينه موجود في استصحاب النبوّة، ولهذا بنىٰ علىٰ منع استصحاب النبوّة علىٰ ماتقدّم من منع استصحاب الحيوان المردّد ... إلىٰ آخره.

وعند التكلّم في مسألة استصحاب الاعتقاديّات ومنع استصحاب النبوّة (قال: إنّ موضوع الاستصحاب لابدّ أنْ يكون متعيّناً حتىٰ يجري علىٰ منواله، ولم يتعيّن هنا إلّا النبوّة

هنا إلّا النبوّة في الجملة، وهي كلّيّ من حيث إنّها قابلة للنبوّة إلىٰ آخر الأبد، بأنْ يقول اللّه جلّ ذكره، لموسىٰ عليه السلام: «أنت نبيٌّ وصاحبُ دينٍ إلىٰ آخر الأبد» ولأنْ يكون إلىٰ زمان محمّد صلى الله عليه وآله، وأن يكون غيره مغيّاً بغاية، بأن يقول: « أنت نبيّ» بدون أحد القيدين، فعلىٰ الخصم أنْ يثبت إمّا التصريح بالامتداد إلىٰ آخر الأبد أو الإطلاق، ولا سبيل إلىٰ الأوّل، مع أنّه يخرج عن الاستصحاب، ولا إلىٰ الثاني، لأن الإطلاق في معنى القيد، فلابدّ من إثباته.

ومن المعلوم أنّ مطلقَ النبوّة غيرُ النبوّة المطلقة، والذي يمكن استصحابه هو الثاني دون

في الجملة، وهي كلّيٌّ من حيث إنّها قابلةٌ للنبوّة إلىٰ آخر الأبد، بأنْ يقول اللّه جلّ ذكره، لموسىٰ عليه السلام: «أنت نبيٌّ وصاحبُ دينٍ إلىٰ آخر الأبد»، ولأن يكون إلىٰ زمان محمّد صلى الله عليه وآله، وأنْ يكون غيره مغيّاً بغاية، بأن يقول: «أنت نبيّ» بدون أحد القيدين، فعلىٰ الخصم أنْ يثبت إمّا التصريح بالامتداد إلىٰ آخر الأبد).

ولو بالاستصحاب، بناء علىٰ أنّ المستصحب يعرف استعداده للبقاء بالاستصحاب، فيصحّ حينئذٍ الاستصحاب.

(أو الإطلاق)؛ لأن المراد بالإطلاق في كلّ شريعة هو الاستمرار والبقاء بحكم الاستقراء، فيعُرّف به استعداده للبقاء.

(ولا سبيل إلىٰ الأوّل، مع أنّه يخرج عن الاستصحاب).

إذ الاستصحاب لا يعدّ تصريحاً بالامتداد والبقاء إلىٰ الأبد، فلابدّ من التصريح بالامتداد إلىٰ الأبد بغير الاستصحاب.

ومن المعلوم أنّه مع التصريح بغيره لاحاجة إلىٰ الاستصحاب.

(ولا إلىٰ (الثاني)؛ لأن الإطلاق في معنىٰ القيد، فلا بدّ من إثباته).

أي: الإطلاق حتىٰ تثبت به النبوّة المطلقة، إذ كما أنّ النبوّة المؤبدة تحتاج إلىٰ الإثبات، كذلك النبوّة المطلقة، ولاطريق الى إثبات شيء منهما حتى يصحّ الاستصحاب، وقد أشار إلىٰ عدم الطريق لإثبات النبوّة المطلقة بقوله:

(ومن المعلوم أنّ مطلقَ النبوّة غيرُ النبوّة المطلقة) وما هو المتيقّن سابقاً هو الأول، أعني: مطلق النبوّة المردّدة بين المؤبّدة والمؤقتة، دون الثاني، أعني: النبوّة المطلقة.

(والذي يمكن استصحابه هو الثاني دون الأوّل، إذ الكلّيّ) المردّد بين ماهو مستعد

الأوّل، إذ الكلّيّ لا يمكن استصحابُه إلّا بما يمكن من بقاء أقلّ أفراده». انتهىٰ موضع الحاجة، وفيه:

أوّلاً: ما تقدّم من عدم توقّف جريان الاستصحاب علىٰ إحراز استعداد المستصحب.

وثانياً: أنّ ما ذكره ـ من أنّ الإطلاق غير ثابت، لأنه في معنىٰ القيد ـ غير صحيح، لأنّ

للبقاء وبين غيره **(لا يمكن استصحابُه إلّا بما يمكن من بقاء أقّل أفراده)**.

وحاصل الكلام في هذا المقام علىٰ مافي شرح الاعتمادي، هو أنّ المتيقّن السابق - أعني: النبوّة ـ أمرٌ مجملٌ وكلّيٌ مردّدٌ بين ما هو مقطوع الارتفاع والزوال، أعني: النبوّة إلىٰ زمن محمّد صلى الله عليه وآله، وماهو مقطوع البقاء، أعني: النبوّة المؤبّدة، وماهو مستعدٌ للبقاء بحسب الاستقراء، أعني: النبوّة المطلقة.

وحينئذ فاستعداده للبقاء غير محرز ومعه لا يجري الاستصحاب، نعم، لو تمكّن الكتابي من إثبات أنّه تعالىٰ قال: أنت نبيّ أبداً أو أنت نبيّ مطلقاً، يعرف الاستعداد فيصحّ الاستصحاب، وأنّىٰ له بإثباتهما بل الثابت هو كلّي النبوّة من دون إحراز استعداد بقائه، فلا يجري الاستصحاب.

(انتهىٰ موضع الحاجة) من كلام المحقّق القمّي رحمه الله.

(وفيه: (أوّلاً) ماتقدّم من عدم توقّف جريان الاستصحاب علىٰ إحراز استعداد المستصحب) علىٰ مذهب المحقّق القمّي رحمه الله؛ لكونه ممّن يقول بحجّيّة الاستصحاب مطلقاً، أعني: في صورتي الشكّ في المقتضي والرافع.

وماذكره يقتضي كونه حجّةً في الشكّ في الرافع فقط، وهو خلاف مذهبه ومذهب المشهور حيث عمّموا اعتباره بموارد الشكّ في المقتضي أيضاً، فهذا الإيراد من المصنف رحمه الله مبنيٌ علىٰ مذهب المحقّق القمّي رحمه الله، فيكون إلزاميّاً.

إلّا أنْ يقال بأنّ المحقّق القمّي رحمه الله قال بتجويز الاستصحاب في بعض أقسام الشكّ في المقتضي، وهو مااإذا أحرز مقدار الاستعداد وشكّ في انقراضه، كوجوب صوم رمضان مثلاً، فعليه أنْ يلتزم بعدم جواز الاستصحاب فيما لم يحرز الاستعداد من أقسام الشكّ في المقتضي كالمقام مثلاً.

((وثانياً) أنّ ما ذكره ـ من أنّ الإطلاقَ غير ثابت، لأنّه في معنىٰ القيد ـ غير صحيح، لأنّ

عدم التقييد مطابق للأصل.

نعم، المخالف للأصل الإطلاق ـ بمعنى العموم ـ الراجع إلى الدوام.

عدم التقييد مطابق للأصل).

وحاصل الكلام في الجواب الثاني عن المحقّق القمّي‌ﷺ علىٰ مافي شرح الاعتمادي، هو أنّ المحقّق القمّي‌ﷺ قال بصحّة الاستصحاب في الصورتين ـ أعني: كون النبوّة مؤبّدة ـ بأن يقول تعالىٰ: أنت نبيّ إلىٰ الأبد، وكونها مطلقة بأنْ يقول تعالىٰ: أنت نبيّ علىٰ نحو الإطلاق، أعني: من دون تقييد بقيد أصلاً.

ثمّ قال: وهما يحتاجان إلىٰ الإثبات ولا سبيل إلىٰ إثباتهما للكتابي حتىٰ يصحّ الاستصحاب، فأجاب عنه المصنّف‌ﷺ ثانياً بأنّ الفرض الأوّل ـ أعني: النبوّة المؤبّدة ـ محتاج إلىٰ الإثبات دون الفرض الثاني ـ أعني: الإطلاق ـ لأن الإطلاق بمعنىٰ عدم التقييد مطابق للأصل، أعني: أصالة الإطلاق وعدم التقييد.

ومن المعلوم أنّ الأمر المطابق للأصل لا يحتاج إلىٰ الإثبات، فما ذكره القمّي‌ﷺ من أنّه لا سبيل إلىٰ الأوّل ـ أعني: امتداد النبوّة إلىٰ الأبد ـ صحيحٌ إلّا أنّ ما ذكره من عدم السبيل إلىٰ الثاني غير صحيح؛ لأنّ الثاني لا يحتاج إلىٰ الإثبات حتىٰ يقال بأنّه ممّا لا سبيل إليه، بل الأصل كافٍ في ثبوته.

إلّا أنْ يقال: بأنّ أصالة الإطلاق إنّما تجري فيما إذا كان هناك كلام مطلق كأعتق رقبة، وشكّ في وجود قيد له لم يصل إلينا، دون ما إذا علم إجمالاً بالمطلق وغيره بأنْ لم يحرز الإطلاق، بل كان من أطراف العلم الإجمالي كالمقام، حيث علم إجمالاً بنبوّة موسىٰ مردّدة بين المؤبّدة والمؤقّتة والمطلقة.

فحينئذ تكون أصالة عدم حدوث المقيّد معارضة بأصالة عدم حدوث المطلق، ولذا قال القمّي: بأنّ الإطلاق يحتاج إلىٰ الإثبات ولا سبيل إليه.

(نعم، المخالف للأصل الإطلاق ـ بمعنىٰ العموم ـ الراجع إلىٰ الدوام).

أي: ماهو المخالف للأصل هو الإطلاق بمعنىٰ العموم والدوام، فيحتاج إلىٰ البيان دون الإطلاق بمعنىٰ عدم ذكر القيد حيث يكون مطابقاً للأصل، فلا يحتاج إلىٰ البيان.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ للإطلاق معنيين: (أحدهما) ماهو مطابق للأصل، فلا يحتاج إلىٰ

والحاصلُ: أنّ هنا في الواقع ونفس الأمر نبوّة مستدامة إلىٰ آخر الأبد و نبوّة مغيّاة إلىٰ وقت خاص، ولا ثالث لهما في الواقع.

فالنبوّة المطلقة بمعنىٰ غير المقيّدة ومطلقُ النبوّة، سيّان في التردّد بين الاستمرار والتوقيت، فلا وجه لإجراء الاستصحاب علىٰ أحدهما دون الآخر.

الإثبات والبيان، وهو الإطلاق بمعنىٰ مجرّد عدم ذكر القيد، و(ثانيهما) ماهو المخالف للأصل، فيحتاج إلىٰ الإثبات والبيان، وهو الإطلاق بمعنىٰ الشيوع والعموم والدوام.

إلّا أنّ مراد المحقّق القمّي‌ﷺ من النبوّة المطلقة بالإطلاق بالمعنى الأوّل بقرينة جعلها قبالاً للمؤقتة والمؤبّدة.

(والحاصلُ: أنّ هنا في الواقع ونفس الأمر نبوّة مستدامة إلىٰ آخر الأبد ونبوّة مغيّاة إلىٰ وقت خاص، ولا ثالث لهما في الواقع).

وكلام المصنّف‌ﷺ في الحاصل إشارة إلىٰ الجواب الآخر أو الردّ الثاني لكلام المحقّق القمّي‌ﷺ، وهذا الردّ يرجع إلىٰ ماتقدّم في كلام القمّي‌ﷺ من الفرق بين النبوّة المطلقة ومطلق النبوّة بجريان الاستصحاب في الأوّل دون الثاني، فيردّ المصنف‌ﷺ هذا الفرق بما ملخّصه:

من أنّ النبوّة المطلقة ومطلق النبوّة سيّان من حيث التردّد بين الاستمرار والتوقيت، فلا وجه حينئذٍ بما ذكره القمّي‌ﷺ من الالتزام بجريان الاستصحاب علىٰ الأوّل دون الثاني.

فكلام المصنف‌ﷺ مشتمل على الجوابين أو الإيرادين: (أحدهما) أنّ الإطلاق علىٰ طبق الأصل فلا يحتاج إلىٰ الإثبات، و(ثانيهما) عدم الفرق بين النبوّة المطلقة ومطلق النبوّة.

وحاصل الإيرادين أنّ الكلام المشتمل علىٰ تعيين نبوّة نبيّ من الأنبياء تارةً يلاحظ بالنسبة إلىٰ الواقع ونفس الأمر، وأُخرى بالنسبة إلىٰ الظاهر وعالم البيان لأفراد الإنسان.

أمّا علىٰ الأوّل، فهو لا يخلو عن الأمرين ـ أعني المؤقت أو الدائم ـ وذلك لعدم تعقّل أمرٍ ثالث بعد استحالة الإهمال بالنسبة إلىٰ الواقع، فلا يتصوّر ـ حينئذٍ ـ الإطلاق حتىٰ يقال بأنّه لا سبيل لإثبات ذلك.

وأمّا علىٰ الثاني، فيمكن التثليث بأنْ يدور أمر النبوّة بين المؤبّد والمؤقت والمطلق، كما

إلّا أنْ يريد بقرينة ما ذكره بعد ذلك ـ من أنّ المرادَ من مطلقات كـلّ شريـعة بحكـم الاستقراء: الدوامُ والاستمرارُ إلىٰ أنْ يثبت الرافع ـ: أنّ المطلقَ في حكم الاستمرار، فالشكّ فيه شكّ في الرافع بخلاف مطلق النبوّة، فإنّ استعداده غير محرز عند الشكّ، فهو من قبيل الحيوان المردّد بين مختلفي الاستعداد.

وثالثاً: أنّ ما ذكره منقوضٌ بالاستصحاب في الأحكام الشرعيّة، لجريان ما ذكر في كثير

هو المفروض في كلام المحقّق القمّي‌ﷺ إلّا أنّ حكمه بعدم سبيلٍ لإثبات الإطـلاق غـير صحيح، لما ذكرناه من جواز إثبات الإطلاق الذي هو عبارة عن عدم التقييد بالأصل، لكون عدم التقييد مطابقاً للأصل.

أو يقال: بأنّ حكمه بالفرق بين النبوّة المطلقة ومطلق النبوّة بجريان الاستصحاب في الأوّل دون الثاني غير صحيح، بل هما سيّان في التردّد بين الاستمرار والتوقيت بـحسب الواقع، فكيف يقال بجريان الاستصحاب في الفرض الأوّل دون الثاني؟!.

(إلّا أنْ يريد بقرينة ماذكره بعد ذلك ـ من أنّ المرادَ من مطلقات كـلّ شريـعة بحكـم الاستقراء: الدوام والاستمرار إلىٰ أنْ يثبت الرافع).

يعني: يـريد **(أنّ المطلقَ في حكم الاستمرار، فالشكّ فيه شكٌّ في الرافع بخلاف مـطلق النبوّة، فإنّ استعداده غير محرز عند الشكّ، فهو من قبيل الحـيوان المـردّد بـين مخـتلفي الاستعداد)** في عدم جريان الاستصحاب.

وحاصل الجواب عن جانب القمّي‌ﷺ علىٰ مافي شرح الاعتمادي، هو أنّه إنّما يـجوز الاستصحاب في فرض ثبوت النبوّة المطلقة ـ أعني: قوله (تعالىٰ): أنت نبيّ ـ من جهة أنّ مطلقات كلّ شريعة مستعدّة للبقاء بحكم الاستقراء، فيجري الاستصحاب بخلاف مطلق النبوّة، فإنّ الاستعداد فيه غير محرز.

فالأولىٰ في الجواب ما ذكر أوّلاً من عدم لزوم إحراز الاستعداد، لا ما ذكر ثانياً من أنّ النبـوّة المـطلقة مـطابقة للأصـل، فـلايحتاج إلىٰ الإثبات حـتىٰ يـقال بأنّـه لا سـبيل إلىٰ الإثبات.

(وثالثاً: أنّ ماذكره) من عدم صحّة استصحاب النبوّة لعدم إحراز مقدار اسـتعدادهـا للبقاء كما في شرح الاعتمادي **(منقوضٌ بالاستصحاب في الأحكام الشرعيّة، لجريان كثير**

منها، بل في أكثرها.

وقد تفطّن لورود هٰذا عليه ودفعه بما لا يندفع به فقال: «إنّ التتبّع والاستقراء يحكمان بأنّ غالبَ الأحكام الشرعيّة في غير ما ثبت له حدّ ليست بآنيّة، ولا محدودة إلىٰ حدّ معيّن وأنّ الشارع اكتفىٰ فيما ورد عنه مطلقاً في استمراره. فإنّ من تتبّع أكثر الموارد واستقرأها يحصل الظنّ القويّ بأنّ مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار.

ويظهر من الخارج أنّه أراد الاستمرار إلىٰ أنْ يثبت الرافع من دليل عقليّ أو نقليّ».

منها)، أي: من الأُمور التي تكون مانعة عن استصحاب النبوّة، كعدم إحراز الاستعداد مثلاً أو كون الشكّ شكّاً في المقتضي.

فكثير هذه الأُمور بل أكثرها يجري في الأحكام الشرعيّة، إذ في أكثر موارد استصحاب الحكم يكون الشكّ فيه من جهة المقتضي، كاستصحاب نجاسة الماء بعد زوال تغيّره مثلاً، ومقتضىٰ ذلك عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعيّة في موارد الشكّ من جهة المقتضي، مع أنّه مخالفٌ لمذهب المحقّق القمّي ﷺ لكونه ممّن يقول بحجّيّة الاستصحاب في الأحكام الشرعيّة، حتىٰ في موارد الشكّ من جهة المقتضي.

(وقد تفطّن لورود هذا عليه ودفعه بما لا يندفع به فقال: إنّ التتبّع والاستقراء يحكمان بأنّ غالبَ الأحكام الشرعيّة في غير ما ثبت له حدٌّ) كالمؤقّت **(ليست بآنيّة، ولا محدودة إلىٰ حدٍّ معيّن)**، كاليوم أو الشهر أو السنة أو غيرها.

(وأنّ الشارع اكتفىٰ فيما ورد عنه مطلقاً في استمراره).

بمعنىٰ أنّ الشارع اكتفىٰ في حكمه بالاستمرار بالإطلاق، فأُريد الاستمرار بمطلقات الشرع. كما أشار إليه بقوله:

(فإنّ من تتبّع أكثر الموارد واستقرأها يحصل الظنّ القويّ بأنّ مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار).

بل وجدنا في الشريعة مطلقات كثيرة في أبواب مختلفة كباب الأحداث والأخباث والطهارات، والزوجيّة، والملكيّة، وغيرها، يراد بها الاستمرار، وعلمنا من الخارج بالتّتبّع والاستقراء أنّ المراد منها هو الاستمرار حتىٰ يثبت الرافع الشرعي كرفع الطهارة بالبول مثلاً، أوالعقلي كرفع الزوجيّة والملكيّة بالموت مثلاً، كما أشار إليه بقوله:

انتهىٰ، ولا يخفىٰ ما فيه:

أمّا أوّلاً: فلأنّ موردَ النقض لا يختصّ بما شكّ في رفع الحكم الشرعيّ الكلّيّ، بل قد يكون الشكّ لتبدّل ما يحتمل مدخليّته في بقاء الحكم، كتغيّر الماء للنجاسة.

وأمّا ثانياً: فلأن الشكّ في رفع الحكم الشرعيّ إنّما هو بحسب ظاهر دليله الظاهر في الاستمرار بنفسه أو بمعونة القرائن.

(ويظهر من الخارج أنّه أراد الاستمرار إلىٰ أنْ يثبت الرافع)، فيصحّ -حينئذٍ- الاستصحاب في الأحكام الشرعيّة لإحراز الاستعداد فيها بالمطلقات التي أُريد بها الاستمرار. (انتهىٰ) كلام المحقّق القمّي ﷺ.

(ولا يخفىٰ مافيه: أمّا أوّلاً، فلأنّ موردَ النقض لا يختصّ بما شكّ في رفع الحكم الشرعيّ الكلّيّ، بل قد يكون الشكّ لتبدّل مايحتمل مدخليّته في بقاء الحكم، كتغيّر الماء للنجاسة).

وحاصل إيراد المصنف الأوّل علىٰ المحقّق القمّي ﷺ علىٰ مافي شرح الاعتمادي أنّ ماذكره القمّي ﷺ من أنّ الاستقراء أوجب الاطمئنان باستمرار المطلقات إلىٰ حصول الرافع، إنّما يتمّ في المطلق الذي يشكّ في بقائه لاحتمال كونه آنيّاً، كالخيار، أو مؤقّتاً، كجواز الرجوع في الهبة.

حيث يحتمل رفع الأوّل بمضيّ أوّل زمن العلم بالعيب، ورفع الثاني، أعني: جواز الرجوع في الهبة بالتصرّف، فإنّه يحكم باستمرار الحكم بمقتضىٰ الإطلاق، ولا يتمّ فيما يشكّ في بقائه من جهة حصول تغيّرٍ في الموضوع، كزوال تغيّر الماء النجس مثلاً، فإنّ الشكّ فيه ليس من جهة احتمال كون الحكم آنيّاً أو مؤقتاً حتىٰ يحكم باستمراره بالاستقراء، ثمّ يقال بجريان الاستصحاب.

وبالجملة، إنّ ما أجاب به المحقّق القمّي ﷺ لا يشمل جميع موارد الشكّ في بقاء الحكم الشرعي، إذ لا يتمّ فيما إذا كان الشكّ في البقاء من جهة حصول تغيّرٍ في الموضوع، كما عرفت، إلّا أن يقال بأنّ المحقّق القمّي ﷺ يلتزم بعدم جريان الاستصحاب فيما إذا كان الشكّ في البقاء من جهة تغيّرٍ في موضوع الحكم، فحينئذ لا يتوجّه ماذكره المصنف ﷺ من الإيراد عليه.

(وأمّا ثانياً، فلأن الشكّ في رفع الحكم الشرعيّ إنّما هو بحسب ظاهر دليله الظاهر في

مثل الاستقراء الذي ذكره في المطلقات، لكنّ الحكم الشرعيّ الكلّيّ في الحقيقة إنّما يرتفع بتمام استعداده حتىٰ في النسخ، فضلاً عن نحو الخيار المردّد بين كونه علىٰ الفور أو التراخي. والنسخ أيضاً رفع صوريّ وحقيقة انتهاء استعداد الحكم. فالشكّ في بقاء الحكم الشرعيّ لا يكون إلّا من جهة الشكّ في مقدار استعداده، نظير الحيوان المجهول استعداده.

الاستمرار بنفسه)، كأن يقول الشارع بالفرض: النكاح يوجب الحلّيّة المستمرة لا ترفع إلّا بالطلاق، فالشكّ في وقوع الطلاق بمثل أنت خليّة يسمّىٰ بالشكّ في الرافع، لظهور الدليل بنفسه في الاستمرار إلىٰ حصول الرافع.

(أو بمعونة القرائن)، كما إذا قال الشارع: الوضوء يوجب الطهارة، ثمّ قام الإجماع علىٰ أنّ الطهارة إذا حصلت تستمرّ حتىٰ ترتفع بالحدث، فالشكّ في ارتفاعها بالمذي يسمّىٰ بالشكّ في الرافع.

و**(مثل الاستقراء الذي ذكره في المطلقات)**، بأنْ يقول الشارع: إذا وجد المشتري في المبيع عيباً جاز له الفسخ.

ثمّ كون غالب المطلقات للاستمرار إلىٰ حصول الرافع بالاستقراء يصلح أنْ يكون قرينة على استمرار خيار العيب ـ أيضاً ـ إلىٰ حصول الرافع، أعني: الرضا مثلاً فاحتمال كونه فوريّاً يسمّىٰ بالشكّ في الرافع كما في شرح الاعتمادي.

والحاصل أنّ التعبير بالرفع إنّما هو بملاحظة لسان الدليل.

(لكنّ الحكم الشرعيّ الكلّيّ في الحقيقة إنّما يرتفع بتمام استعداده حتىٰ في النسخ) الذي أجلىٰ مصداق الرفع.

(فضلاً عن نحو الخيار المردّد بين كونه علىٰ الفور أو التراخي، والنسخ أيضاً رفع صوريّ وحقيقة انتهاء استعداد الحكم. فالشكّ في بقاء الحكم الشرعيّ لا يكون إلّا من جهة الشكّ في مقدار استعداده، نظير الحيوان المجهول استعداده).

وحاصل الكلام في المقام علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، هو أنّ ماذكره القمّي ﷺ ـ من أنّ الاستصحاب مشروط بالعلم باستعداد المستصحب للبقاء حتىٰ يكون الشكّ من جهة الرافع لا من جهة تماميّة استعداده ـ إنّما يتمّ في الموضوعات الخارجيّة، كالعلم باستعداد الغنم للبقاء إلىٰ عشر سنين، والإنسان إلىٰ مائة سنة مثلاً، فالشكّ في البقاء في

وأمّا ثالثاً: فلأن ما ذكره من حصول الظنّ بإرادة الاستمرار من الإطلاق، لو تمّ يكون دليلاً اجتهاديّاً مغنياً عن التمسّك بالاستصحاب. فإنّ التحقيق: أنّ الشكّ في نسخ الحكم

خلال هذه المدّة شكّ في الرفع بحرق أو غرق أو مرض، لا في انتهاء الاستعداد.

وكذا يتمّ في الأحكام الشرعيّة الجزئيّة كالشكّ في بقاء حرمة هذا المائع للشكّ في بقاء خمريّته، فإنّه شكّ في الرفع بانتفاء الموضوع، لا في انتهاء استعداد الحرمة للبقاء مع بقاء الموضوع.

ولا يتمّ في الأحكام الشرعيّة الكليّة، لأنها ترتفع بتمام استعدادها، فالطهارة مثلاً إنّما تستعدّ للبقاء إلىٰ حصول الحدث، لا أنّ الحدث يرفعها مع استعدادها للاستمرار.

وكذا النسخ، فإنّه في الحقيقة ليس رفعاً للحكم مع استعداده للاستمرار، بل الحكم ينقرض عنده، وحينئذٍ فكلّما شكّ في بقاء الحكم -كالشكّ في بقاء الطهارة بعد المذي، أو في بقاء نجاسة الماء بعد زوال التغيّر، أو في بقاء الخيار بعد مضيّ أوّل زمن العلم بالعيب، أو في بقاء الحكم بعد احتمال النسخ -فهو في الحقيقة شكٌّ في المقتضي.

والاستعداد، نظير الحيوان المردّد الذي صرّح القمّي بعدم جريان الاستصحاب فيه، ولازم ذلك عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعيّة الكليّة، واختصاصه في الموضوعات الخارجيّة والأحكام الشرعيّة الجزئيّة، مع أنّ المحقّق القمّي يقول بجريان الاستصحاب في الأحكام الشرعيّة الكلّيّة.

إلّا أنْ يقال: بأنّ ماذكره القمّي من اشتراط إحراز الاستعداد وإنْ كان مستلزماً لاختصاص الاستصحاب في الشكّ في الرفع، إلّا أنّ مراده بالرفع أعمّ من الرفع المصطلح والرفع بمقتضىٰ ظاهر الدليل، فيكون الشكّ في بقاء الأحكام الكلّيّة من جهة الرفع بحسب ظاهر الدليل، فيصحّ الاستصحاب فيها.

(وأمّا ثالثاً، فلأن ماذكره من حصول الظنّ بإرادة الاستمرار من الإطلاق، لو تمّ يكون دليلاً اجتهاديّاً مغنياً عن التمسّك بالاستصحاب).

وحاصل الكلام علىٰ مافي شرح الاعتمادي، هو أنّ المحقّق القمّي لمّا منع عن استصحاب النبوّة -لكونه فاقداً لما اعتبره في الاستصحاب من إحراز استعداد المستصحب- أورد عليه المصنف بالنقض باستصحاب الأحكام لفقد الشرط المذكور

المدلول عليه بدليل ظاهر في نفسه أو بمعونة دليل خارجيّ في الاستمرار ليس مورداً للاستصحاب، لوجود الدليل الاجتهادي في مورد الشكّ وهو ظنّ الاستمرار، نعم هو من قبيل استصحاب حكم العامّ إلىٰ أنْ يرد المخصّصُ، وهو ليس استصحاباً في حكم شرعيّ، كما لا يخفىٰ.

في استصحابها؛ لأنّ الشكّ في أكثر موارد الاستصحاب فيها من الشكّ في الاستعداد، كالشكّ في فوريّة الخيار وتوقيت جواز الرجوع في الهبة.

فردّ القمّي ما ذكره المصنف من الإيراد بالنقض باستصحاب الأحكام، بأنّ الاستقراء أوجب الظنّ القويّ بإرادة الاستمرار من المطلقات، فاحتمال الفور أو التوقيت منها يكون من الشكّ في الرفع. فأورد عليه المصنف بقوله:

(وأمّا ثالثاً: فلأن ماذكره من حصول الظنّ ... الىٰ آخره).

وحاصل ما أورده المصنف، هو أنّه إذا كانت المطلقات ظاهرة في الاستمرار لم يبق مجالٌ للاستصحاب أصلاً؛ وذلك لما هو كالبديهي عند الأُصوليين من عدم جريان الأصل العملي مع وجود الدليل الاجتهادي، كما أشار إليه بقوله:

(**فإنّ التحقيقَ: أنّ الشكّ في نسخ الحكم المدلول عليه بدليلٍ ظاهرٍ في نفسه أو بمعونة دليل خارجيّ**) كالاستقراء مثلاً (**في الاستمرار ليس مورداً للاستصحاب، لوجود الدليل الاجتهادي في مورد الشكّ وهو ظنّ الاستمرار**) الحاصل من المطلق ولو بالاستقراء، فيتمسّك بإطلاق الكلام من دون حاجة إلىٰ الاستصحاب أصلاً.

(**نعم هو من قبيل استصحاب العامّ إلىٰ أنْ يرد المخصّصُ**)، أي: التمسّك بالإطلاق فيما إذا شكّ في ورود التقييد يكون من الأُصول اللّفظيّة (من قبيل استصحاب حكم العامّ ... الىٰ آخره).

فإنّ استصحاب حكم العموم ليس استصحاباً حقيقياً، بل لايعقل أن يكون استصحاباً مصطلحاً، لأن استصحاب نفس الحكم لا يجري مع الشكّ في الموضوع، واستصحاب نفس العموم بمعنىٰ ظهور اللّفظ فيه المعتبر من باب بناء العقلاء وإجماع أهل اللّسان ليس من الأُصول العمليّة، بل هو من الأُصول اللفظّية، كما أشار إليه بقوله:

(**وهو ليس استصحاباً في حكم شرعيّ**).

ثمّ إنّه﵀، أورد علىٰ ما ذكره ـ من قضاء التتبّع بغلبة الاستمرار في ما ظاهره الإطلاق ـ: بأنّ النبوّة أيضاً من تلك الأحكام.

ثمّ أجاب: بأنّ غالبَ النبوّات محدودةٌ، والذي ثبت علينا استمرارُه نبوّةُ نبيّناﷺ، ولا يخفىٰ ما في هذا الجواب.

أمّا أوّلاً: فلأن نسخ أكثر النبوّات لا يستلزم تحديدها، فللخصم أنْ يدّعي ظهور أدلّتها في أنفسها أو بمعونة الاستقراء في الاستمرار. فانكشف نسخُ ما نسخ وبقي مالم يثبت نسخه.

وأمّا ثانياً: فلأن غلبةَ التحديد في النبوّات غير مُجدية، للقطع بكون إحداها مستمرّة،

وكيف كان، فقد أورد القمّي﵀ علىٰ ماذكره من أنّ مقتضىٰ التتبّع هو غلبة الاستمرار فيما ظاهره الإطلاق، كما أشار إليه بقوله:

(ثمّ إنّه﵀ أورد علىٰ ماذكره ـ من قضاء التتبّع بغلبة الاستمرار في ماظاهره الإطلاق ـ : بأنّ النبوّة أيضاً من تلك الأحكام) المطلقة، فيحصل الظنّ باستمرارها بواسطة غلبة إرادة الاستمرار من المطلقات. فيجري فيها الاستصحاب، كما يجري في الأحكام الشرعيّة، فيردّ به ماذكره من عدم جريان الاستصحاب في النبوّة. هذا تمام الكلام فيما أورده المحقّق القمّي﵀ علىٰ نفسه.

(ثمّ أجاب: بأنّ غالب النبوّات محدودةٌ، والّذي ثبت علينا استمرارُه نبوّةُ نبيّناﷺ).

وحاصل جوابه يرجع إلىٰ الفرق بين الأحكام والنبوّات، بأنّ الغالب في الأحكام إرادة الاستمرار من المطلقات بحكم الاستقراء، فيجري فيها الاستصحاب بخلاف النبوّات، حيث يكون الغالب فيها عكس ما في الأحكام الشرعيّة الفرعيّة، فتكون غالبها محدودة فلا يجري فيها الاستصحاب، وذلك لعدم إحراز استعداد البقاء فيها. ثمّ أورد المصنف﵀ علىٰ هذا الجواب بوجهين: (الأوّل) ما أشار إليه بقوله:

(أمّا أوّلاً: فلأن نسخ أكثر النبوّات لايستلزم تحديدها).

وحاصل هذا الإيراد علىٰ الجواب المذكور هو منع غلبة التحديد فيالنبوّات، فإنّ القدر المسلّم الثابت هو نسخ أغلب النبوّات وهو لا يستلزم التحديد.

(فللخصم أنْ يدّعي ظهور أدلّتها في أنفسها أو بمعونة الاستقراء في الاستمرار)، ويلتزم بنسخ ما انكشف نسخه فقط، (وبقي مالم يثبت نسخه)، ثمّ أشار إلىٰ الوجه الثاني بقوله:

فليس ما وقع الكلامُ في استمراره أمراً ثالثاً يتردّد بين إلحاقه بالغالب وإلحاقه بالنادر، بل يشكّ في أنّه الفرد النادر أو النادر غيره، فيكون هٰذا ملحقاً بالغالب.

(وأمّا ثانياً: فلأن غلبة التحديد في النبوّات غير مُجدية).

أي: غلبة التحديد في مسألة النبوّة لا توجب الظنّ بلحوق ماهو المشكوك بالأفراد الغالبة المحدودة، حتىٰ يجري علىٰ المشكوك مايجري علىٰ الأفراد الغالبة من الحكم بقاعدة إلحاق الفردالمشكوك علىٰ الغالب في الحكم، وذلك لعدم جريان هذه القاعدة في مسألة النبوّة، كما أشار إليه بقوله:

(للقطع بكون إحداها) وهي الأُخيرة (مستمرّة).

وحاصل الكلام علىٰ ما في بحر الفوائد وشرح الاعتمادي، هو أنّ المشكوك في باب الغلبة قد يكون أمراً ثالثاً مردّداً بين اللحوق بالغالب واللحوق بالنادر، فتجري قاعدة إلحاق الفرد المشكوك بالغالب، فيظنّ بلحوقه بالغالب، كما إذا كان أكثر أهل السوق مسلمين والنادر منهم كافراً، ثمّ شكّ في رجل بأنّه من أيّ الفريقين، فتجري القاعدة فيظنّ منها بلحوقه بالمسلمين.

وقد يتردّد المشكوك بين لحوقه بالغالب وبين كونه عين النادر، فلا تجري هنا قاعدة إلحاق المشكوك بالغالب، وذلك لعدم وجود النادر، فلا يظنّ بلحوق المشكوك بالغالب كما فيما نحن فيه، فإنّ أغلب النبوّات محدودة ومنسوخة وواحدة منها ناسخة للكلّ ومستمرّة إلىٰ يوم القيامة، فنبوّة موسىٰ عليه السلام مثلاً يحتمل كونها من النبوّات الغالبة المحدودة، ويحتمل كونها عين النبوّة المستمرّة، فلا يظنّ بلحوقها بالغالب لخروج المشكوك ـ حينئذٍ ـ عن مورد القاعدة، كما أشار إليه بقوله:

(فليس ما وقع الكلامُ في استمراره أمراً ثالثاً يتردّد بين إلحاقه بالغالب وإلحاقه بالنادر، بل يشكّ في أنّه) عين (الفرد النادر أو النادر غيره) حتىٰ يكون هذا ملحقاً بالغالب، كما قال: (فيكون هذا ملحقاً بالغالب).

والحاصل أنّ مورد القاعدة هو ما إذاكانت الاحتمالات ثلاثية ـ أعني: الغالب، والنادر، والمشكوك ـ وكان النادر متعدّداً حتىٰ يكون المشكوك قابلاً للّحوق بكلّ واحد من الغالب والنادر.

والحاصل: أنّ هنا أفراداً غالباً وفرداً نادراً، وليس هنا مشكوك قابل اللحوق بأحدهما، بل الأمر يدور بين كون هٰذا الفرد هو الأخير النادر أو ما قبله الغالب، بل قد يثبت بأصالة عدم ماعداه كون هذا هو الأخير المغاير للباقي.

ثمّ أورد ﷺ علىٰ نفسه بجواز استصحاب أحكام الشريعة السابقة المطلقة، وأجاب: بأنّ إطلاق الأحكام مع اقترانها ببشارة مجيء نبيّناﷺ، و ربّما يورد عليه: أنّ الكتابيّ لا يسلّم البشارة المذكورة حتىٰ يَضُرَّهُ في التمسّك بالاستصحاب ولا ينفعه.

(وليس هنا مشكوك قابل اللحوق بأحدهما، بل الأمر يدور بين كون هذا الفرد هو الأخير النادر أو ما قبله الغالب، بل قد يثبت بأصالة عدم ما عداه كون هذا هو الأخير المغاير للباقي)، فلا تجري فيه قاعدة إلحاق المشكوك بالغالب، بل مقتضىٰ الأصل هو أنّ المشكوك هو الفرد الأخير المستمرّ، فيكون مغايراً لسائر الأفراد في كونها محدودة دون هذا الفرد حيث يكون مستمراً ولو بالأصل المذكور.

إلّا أنْ يقال: بأنّ مراد القمّيﷺ من غلبة تحديد النبوّات ليس هو كون أغلبها مؤقتة، بل مراده أنّ أدلّة النبوّات وإنْ كانت مطلقات في الظاهر كأدلّة الأحكام الشرعيّة، إلّا أنّ الاستقراء المفيد للظنّ بالاستمرار موجود في مسألة الأحكام وليس بموجود في مسألة النبوّة، بل الاستقراء الحاصل في مسألة النبوّة يقتضي الظنّ بخلاف الاستمرار، فلهذا يجري الاستصحاب في الأحكام ولا مجال لجريانه في النبوّة، وحينئذٍ فإيراد المصنفﷺ أجنبيٌّ عن كلام المحقّق القمّيﷺ، كما لا يخفىٰ.

(ثمّ أوردﷺ علىٰ نفسه بجواز استصحاب أحكام الشريعة السابقة المطلقة) من دون حاجة إلىٰ استصحاب النبوّة، إذ استصحاب الأحكام يكفي عن استصحاب النبوّة، ثمّ وجه جواز استصحاب أحكام الشريعة المطلقة هو أنّ استقراء مطلقات الشرائع ينفع في حصول الظنّ بإرادة الاستمرار من أحكامها، فيجري الاستصحاب فيها.

(وأجاب: بأنّ إطلاق الأحكام مع اقترانها ببشارة مجيء نبيّناﷺ) لا ينفعهم.

وحاصل الجواب أنّ الأحكام المطلقة بعد اقترانها بالبشارة المذكورة صارت مؤقّتة، فلا يصحّ استصحابها حينئذٍ حتىٰ ينفعهم.

(وربّما يورد عليه: أنّ الكتابيّ لا يسلّم البشارة المذكورة حتىٰ يَضُرَّهُ في التمسّك

ويمكن توجيهُ كلامه:بأنّ المراد أنّه إذا لم ينفع الإطلاق مع اقترانها بالبشارة، فإذا فرض قضيّة نبوّته مهملة غير دالّة إلّا علىٰ مطلق النبوّة، فلا ينفع الإطلاق بعد العلم بتبعيّة تلك الأحكام لمدّة النبوّة، فإنّها تصير ـ أيضاً ـ حينئذٍ مهملة.

ثمّ إنّه يمكن الجوابُ عن الاستصحاب المذكور بوجوه:

الأول: أنّ المقصودَ من التمسّك به إنْ كان الاقتناعُ به في العمل عند الشكّ، فَهُوَ ـ مع مخالفته للمحكيّ عنه من قوله: «فعليكم كذا وكذا»، فإنّه ظاهرٌ في أنّ غرضه الإسكـات

بالاستصحاب ولا ينفعه) الاستصحاب، بل ينفعه الاستصحاب حينئذٍ.

(ويمكن توجيهُ كلامه: بأنّ المراد أنّه إذا لم ينفع الإطلاق مع اقترانها بـالبشارة، فـإذا فرض قضيّة نبوّته مهملة غير دالّة إلّا علىٰ مطلق النبوّة، فلا ينفع الإطلاق بعد العلم بتبعيّة تلك الأحكـام لمـدّة النـبوّة، فـإنّها تـصير ـ أيـضاً ـ حـينئذٍ مـهملة) كـالنبوّة، فـلا يـجري الاستصحاب فيها كما لايجري في النبوّة؛ لأنّ الإهمال في النـبوّة مسـتلزم للإهـمال فـي الشريعة وأحكامها، بمقتضىٰ تبعيّة شريعة كلّ نبيّ نبوّته.

(ثمّ إنّه يمكن الجوابُ عن الاستصحاب المذكور بوجوه: (الأوّل)) وهذا الجواب الثاني ـ من الأجوبة الباقية ـ هو خامس الأجوبة عن استصحاب الكتابي.

وتوضيح هذا الوجه الأوّل في الجواب يتوقّف علىٰ ذكر مقدّمة، وهي:

أنّ الدليل إمّا اقتناعيٌّ أو إلزاميّ، أو برهانيّ، أو إرشاديّ.

أمّا الأوّل، فهو مايتمسّك به المستدلّ لإثبات جواز عمل نفسه وإنْ لم يقبله الخصم.

وأمّا الثاني، فهو مايُستدلّ به لإلزام الخصم بقبول ماهو المدّعىٰ، لكونه مسلّماً عـنده فيلزم به الخصم ويقبله وإنْ لم يقبله المستدلّ.

وأمّا الثالث، فهو الاستدلال بالدليل المقبول عند الطرفين لإثبات المدّعىٰ.

وأمّا الرابع، فهو مايراد بـه تـعليم طـريق الاسـتدلال، كـاستشهاد الأئـمة عليهم السلام بـالآيات والروايات. إذا عرفت هذه المقدّمة فنقول:

(أنّ المقصودَ من التمسّك به إنْ كان الاقتناعُ به في العمل عند الشكّ).

وهو القسم الأوّل من الدليل بأنّ يكون مقصود الكتابي من الاستدلال بالاستصحاب هو القناعة به في عمل نفسه.

والإلزام ـ فاسدٌ جدّاً؛ لأنّ العمل به ـ علىٰ تقدير تسليم جوازه ـ غير جائز، إلّا بعد الفحص والبحث.

وحينئذٍ يحصل العلمُ بأحد الطرفين بناءً علىٰ ما ثبت من انفتاح باب العلم في مثل هذه المسألة، كما يدلّ عليه النصّ الدالّ علىٰ تعذيب الكفّار، والإجماع المدّعىٰ علىٰ عدم معذوريّة الجاهل، خصوصاً في هٰذه المسألة، خصوصاً من مثل هٰذا الشخص الناشيء في بلاد الإسلام. وكيف كان، فلا يبقىٰ مجالٌ للتمسّك بالاستصحاب.

وإنْ أراد به الإسكاتَ والإلزامَ، ففيه: أنّ الاستصحابَ ليس دليلاً إسكاتيّاً، لأنه فرع الشكّ، وهو أمر وجدانيّ كالقطع لا يلتزم به أحد.

(فَهُوَ مع مخالفته للمحكيّ عنه من قوله: «فعليكم كذا وكذا» فإنّه ظاهرٌ في أنّ غرضه الإسكات والإلزام).

أي: ظاهره كون الدليل إلزاميّاً وإسكاتياً لا اقتناعياً، فحمله علىٰ الاقتناعي مخالفٌ لظاهر كلامه في مقام الاستدلال، ومع مخالفة هذا الاحتمال للظاهر.

فهو (فاسدٌ جداً، لأنّ العمل به)، أي: الاستصحاب (علىٰ تقدير تسليم جوازه)، أي: العمل بالاستصحاب والإغماض عن كونه مخالفاً للظاهر (غير جائزٍ، إلّا بعد الفحص والبحث)، إذ لا يجوز الرجوع إلىٰ الأُصول إلّا بعد الفحص عن الدليل.

(وحينئذٍ)، أي: وحين الفحص والبحث (يحصل العلمُ بأحد الطرفين بناءً علىٰ ماثبت من انفتاح باب العلم في مثل هذه المسألة) التي هي من أركان الاعتقاديّات.

فلا يبقىٰ ـ حينئذٍ ـ مجالٌ للتمسّك بالاستصحاب كما هو واضح في الكتاب. هذا تمام الكلام فيما إذا كان المراد بالدليل هو القسم الأوّل.

(وإنْ أراد به الإسكاتَ والإلزامَ) وهو القسم الثاني.

(ففيه: أنّ الاستصحابَ ليس دليلاً إسكاتيّاً، لأنه فرع الشكّ، وهو أمرٌ وجدانيّ كالقطع لا يلتزم به أحد).

وحاصل الإشكال علىٰ هذا الاحتمال أنّ الاستدلال بالاستصحاب لإلزام الخصم مبنيّ على أنْ يكون الخصم شاكّاً، والمفروض أنّ المسلم في المقام ليس بشاكٍّ في نسخ الشريعة السابقة وبنوّة نبيّنا محمّد ﷺ، فلا يمكن إلزام المسلم بالاستصحاب حتىٰ يكون

وإنْ أراد بيانَ أنّ مدّعي ارتفاع الشريعة السابقة ونسخها محتاج إلىٰ الاستدلال، فهو غلطٌ، لأن مدّعي البقاء في مثل المسألة ـ أيضاً ـ يحتاج إلىٰ الاستدلال عليه.

الثاني: أنّ اعتبارَ الاستصحاب إنْ كان من باب الأخبار، فلا ينفع الكتابيَّ التمسّكُ به، لأن ثبوته في شرعنا مانع عن استصحاب النبوّة، وثبوته في شرعهم غير معلوم.

نعم، لو ثبت ذلك من شريعتهم أمكن التمسّكُ به، لصيرورته حكماً إلٰهيّاً غير منسوخ يجب تعبّد الفريقين به.

الاستصحاب دليلاً إلزاميّاً وإسكاتياً.

ومن هنا يعلم أنّ الاستصحاب لا يمكن أن يكون دليلاً برهانياً، وذلك لعدم كونه مقبولاً عند المسلم، فلايكون إرشادياً أيضاً، وبقي احتمال آخر وهو أنّ مقصود الكتابي من الاستدلال بالاستصحاب هو مجرّد بيان موافقة قوله للأصل حتىٰ يكون منكراً، ومخالفة قول المسلم للأصل حتىٰ يكون مدّعياً وعلىٰ المدّعي الإثبات، كما أشار إليه بقوله:

(**وإنْ أراد بيانَ أنّ مدّعي ارتفاع الشريعة السابقة ونسخها محتاج إلىٰ الاستدلال، فهو غلطٌ**)، وذلك (**لأن مدّعي البقاء في مثل هذه المسألة**) التي هي من أركان أُصول الدين (**أيضاً**) يحتاج إلىٰ الاستدلال، فالحاجة إلىٰ الاستدلال غير مختصّة بالمسلم، بل الكتابي أيضاً يحتاج اليه.

(**الثاني**): من الوجوه الباقية، و(السادس) من جميع الأجوبة عن استصحاب الكتابي هو:

(**أنّ اعتبارَ الاستصحاب إنْ كان من باب الأخبار، فلا ينفع الكتابيَّ التمسكُ به، لأن ثبوته في شرعنا مانع عن استصحاب النبّوة**) في الشريعة السابقة، وذلك فإنّ أخذه من شرعنا اعترافٌ بحقيّته ومعه كيف تستصحب الشريعة والنبوّة؟!.

(**وثبوته في شرعهم غير معلوم**) فكيف يستدلّ به ؟.

(**نعم، لو ثبت ذلك من شريعتهم أمكن التمسّكُ به، لصيرورته حكماً إلٰهيّاً غير منسوخ يجب تعبّد الفريقين به**).

أي: يجب تمسّك الفريقين بالاستصحاب لكونه حكماً إلٰهيّاً غير منسوخ علىٰ الفرض، إلّا أنْ يقال بأنّ التمسّك بالاستصحاب مستلزمٌ للدور؛ وذلك فإنّ إثبات عدم منسوخيّة

وإنْ كان من باب الظنّ، فقد عرفت في صدر البحث أنّ حصول الظنّ بـبقاء الحكـم الشرعيّ الكلّيّ ممنوعٌ جدّاً. وعلىٰ تقديره فالعملُ بهذا الظنّ في مسألة النبوّة ممنوعٌ.

وإرجاعُ الظنّ بها إلىٰ الظنّ بالأحكام الكلّيّة الثابتة في تلك الشريعة أيضاً لا يجدي لمنع الدليل علىٰ العمل بالظنّ، عدا دليل الانسداد الغير الجاري في المقام مع التمكّن من التوقّف

الاستصحاب وغيره من الأحكام الثابتة في شرعهم يتوقّف عـلى اعـتبار الاسـتصحاب، واعتباره أيضاً يتوقّف علىٰ إثبات عدم منسوخيّة الاستصحاب.

اللّهم إلّا أنْ يقال أنّ أصالة عـدم النسخ بـعد ثـبوت الحكـم لا تـتوقّف عـلى اعـتبار الاستصحاب، بل هي من الأصول التي قد جرىٰ بناء العقلاء وأهل كلّ دين علىٰ العمل بها من حيث الظنّ والظهور، لا من باب التعبّد والأخبار، فلا يتوقّف إثبات اعتبارها علىٰ إثبات اعتبار الاستصحاب حتىٰ يلزم الدّور.

إلّا أنْ يقال بأنّ هذا خروج عن الفرض؛ لأنّ مفروض الكلام هو التمسّك بالاستصحاب المبني علىٰ الأخبار على إثبات عدم نسخ النبوّة أو الأحكام الثابتة في الشريعة السـابقة.

وكيف كان، فهذا تمام الكلام فيما إذا كان اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار.

(**وإنْ كان من باب الظنّ، فقد عرفت في صدر البحث أنّ حصول الظنّ بـبقاء الحكـم الشرعيّ**) كالنبوّة والشريعة (**ممنوعٌ جداً**) وذلك لشيوع نسخ الشرائع.

(**وعلىٰ تقديره**)، أي: حصول الظنّ (**فالعمل بهذا الظنّ في مسألة النـبوّة ممـنوعٌ**) لمـا عرفت من عدم كفاية الظنّ في أُصول الدين، بل لا بدّ من تحصيل العلم بها.

قـوله: (**وإرجاعُ الظنّ بها إلىٰ الظنّ بالأحكام الكلّيّة الثابتة في تلك الشريعة أيـضاً لا يجدي لمنع الدليل علىٰ العلم بالظنّ ... إلىٰ آخره**).

دفعٌ لما يتوهّم من أنّ الظنّ بالنبوّة علىٰ تقدير حصوله وإنْ كان لا ينفع لإثبات نـفس النبوّة كما عرفت، إلّا أنّه ينفع لإثبات أحكام شريعة النبيّ السـابق، لكـون الظـنّ بـالنبوّة مستلزماً للظنّ بأحكام شريعة هذا النبيّ ﷺ.

وحاصل الدفع أنّ الظنّ بنوّة نبيٍّ وإنْ كان مستلزماً للظنّ بشرائعه إلّا أنّه لا دليل عـلى اعتباره فيها أيضاً، إذ مع التمكّن من تحصيل العلم بحقيّة شريعة هـذا النـبيّ ﷺ يـجب تحصيله ولا يجوز الاكتفاء بالظنّ ومع عدم التـمكّن مـن تـحصيل العـلم أيـضاً لا يـجوز

والاحتياط في العمل، ونفيُ الحرج لا دليلَ عليه في الشريعة السابقة خصوصاً بالنسبة إلىٰ قليل من الناس ممّن لم يحصل له العلم بعد الفحص والبحث.

ودعوىٰ: «قيام الدليل الخاصّ علىٰ اعتبار هذا الظنّ، بالتقريب الذي ذكره بعضُ المعاصرين، من أنّ شرائع الأنبياء السلف وإنْ كانت لم تثبت علىٰ سبيل الاستمرار، لكنّها في

الاعتماد بالظنّ، وذلك فإنّ اعتباره ـ حينئذٍ ـ مبنيٌّ علىٰ الانسداد وتماميّة مقدّماته، ولا تتمّ مقدّمات الانسداد في المقام لإمكان الاحتياط في مقام العمل بالجمع بين الشريعتين، مع أنّ من مقدّمات الانسداد هو عدم إمكان الاحتياط.

فيجب الاحتياط بالجمع بين أحكام الشريعتين وإنْ كان حرجياً، إذ لا دليل للكتابي علىٰ نفي الحرج في الشريعة السابقة، كما أشار إليه بقوله:

(ونفيُ الحرج لا دليلَ عليه في الشريعة السابقة)، بل ما يظهر من بعض الآيات ـ كقوله تعالىٰ: ﴿وَيَضعُ عَنْهم إصرهُم والأغلالَ التي كَانَت عَلَيهِم﴾[1]، وقوله تعالىٰ حكاية عن النّبي ﷺ: ﴿وَلاَ تَحمِل عَلَينا إصراً كَما حَمَلتَهُ عَلَىٰ الّذينَ مِن قَبلِنا﴾[2] ـ وقوع الحرج في الشرائع السابقة.

وعلىٰ فرض تسليم رفع الحرج في الشريعة السابقة، فيمكن أن يقال: إنّ المرفوع هو الحرج اللّازم لأغلب الناس لا الحرج الذي يلزم لقليلٍ منهم، كما أشار إليه بقوله:

(خصوصاً بالنسبة إلىٰ قليل من الناس ممّن لم يحصل له العلم بعد الفحص والبحث).

إلّا أنْ يقال بعدم الفرق بين لزوم الحرج علىٰ الأغلب وبين لزومه علىٰ النادر إلّا من حيث ما هو الملاك في نفي الحرج، هل هو الحرج النوعيّ بمعنىٰ أنّ الحكم إذا كان حرجيّاً علىٰ الأكثر يرتفع عن الجميع حتىٰ عمّن لا حرج عليه، أو الحرج الشخصيّ ؟ بمعنىٰ أنّه لا يرتفع إلّا عمّن عليه الحرج.

(ودعوىٰ قيام الدليل الخاصّ) أعني: سيرة السلف (علىٰ اعتبار هذا الظنّ) أي: الظنّ ببقاء النبوّة والشريعة السابقة، حيث يكون معتبراً بقيام السيرة علىٰ اعتباره من دون ربط له باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ أو الأخبار.

---

(١) الأعراف: ١٥٧.

(٢) البقرة: ٢٨٦.

الظاهر لم تكن محدودة بزمن معيّن، بل بمجيء النبيّ اللاّحق، ولا ريبَ أنّها تستصحبُ ما لم تثبت نبوّة اللّاحق. ولولا ذلك لاختلّ علىٰ الأمم السابقة نظامُ شرائعهم من حيث تجويزهم في كلّ زمان ظهور نبيّ ولو في الأماكن البعيدة، فلا يستقرّ لهم البناء علىٰ أحكامهم» مدفوعة: بأنّ استقرار الشرائع لم يكن بالاستصحاب قطعاً، وإلّا لزم كونُهم شاكّين في حقيّة شريعتهم ونبوّة نبيّهم في أكثر الأوقات، لما تقدّم من أنّ الاستصحاب بناءً علىٰ كونه من باب الظنّ، لا يفيد الظنّ الشخصي في كلّ مورد.

وغاية ما يستفاد من بناء العقلاء في الاستصحاب هي ترتيب الأعمال المترتّبة علىٰ

(بالتقريب الذي ذكره بعضُ المعاصرين) وهو صاحب الفصول.

(من أنّ شرائع الأنبياء السلف وإنْ كانت لم تثبت علىٰ سبيل الاستمرار، لكنّها في الظاهر لم تكن محدودة بزمن معيّن)، كمائة سنة مثلاً.

(بل بمجيء النبيّ اللّاحق، ولاريبَ أنّها تستصحبُ) لقيام سيرة العقلاء وأهل الشرائع علىٰ استصحابها (مالم تثبت نبوّة اللّاحق. ولولا ذلك لاختلّ علىٰ الأمم السابقة نظامُ شرائعهم من حيث تجويزهم في كلّ زمان ظهور نبيّ ولو في الأماكن البعيدة، فلا يستقرّ لهم البناء علىٰ أحكامهم، مدفوعة).

أي: الدعوىٰ المذكورة مدفوعة (بأنّ استقرار الشرائع) كان بالعلم وحصول القطع من البراهين كالمعجزة، لا بالظنّ الحاصل من الاستصحاب والسيرة كما أشار إليه بقوله:

(لم يكن بالاستصحاب قطعاً، وإلّا لزم كونهم شاكّين في حقيّة شريعتهم ونبوّة نبيّهم في أكثر الأوقات، لما تقدّم من أنّ الاستصحاب بناء علىٰ كونه من باب الظنّ، لا يفيد الظنّ الشخصي في كلّ مورد).

والحاصل أنّه لو قلنا: بأنّ الأُمم السابقة كانوا في أنبيائهم وشرائعهم معتمدين علىٰ الاستصحاب، فلابدّ لنا أن نقول: بأنّهم في أكثر الأوقات كانوا شاكّين فيهما؛ لأنّ الاستصحاب لا يفيد القطع ولا الظنّ الشخصي والتالي باطل بالضرورة، إذ لا يلتزم أحدٌ بجواز الشكّ في الاعتقاديّات فالمقدّم مثله. والنتيجة هي عدم جواز الاعتماد علىٰ الاستصحاب في أُصول الدين، وهو المطلوب.

(وغاية ما يستفاد من بناء العقلاء في الاستصحاب) علىٰ تقدير حصول شكٍّ لهم في

الدين السابق، دون حقيّة دينهم ونبوّة نبيّهم التي هي من أُصول الدين. فالأظهرُ أنْ يقال: إنّهم كانوا قاطعين بحقيّة دينهم من جهة بعض العلامات التي أخبرهم بها النبيّ السابق.

نعم، بعد ظهور النبيّ الجديد الظاهر كونُهم شاكّين في دينهم مع بقائهم علىٰ الأعـمال، وحينئذٍ فللمسلمين ـ أيضاً ـ أنْ يطالبوا اليهود بإثبات حقيّة دينهم، لعدم الدليل لهم عليها وإنْ كان لهم الدليل علىٰ البقاء علىٰ الأعمال في الظاهر، فتأمّل.

الثالث: إنّا لم نجزم بالمستصحب ـ وهي نبوّة موسىٰ او عيسىٰ ـ إلّا بإخبار نبيّنا صلى الله عليه وآله[1]، ونصّ القرآن[2]. وحينئذٍ فلا معنىٰ للاستصحاب.

بعض الأوقات (هي ترتيب الأعمال المترتّبة علىٰ الدين السابق، دون حقيّة دينهم ونـبوّة نبيّهم التي هي من أُصول الدين. فالأظهر أنْ يقال: إنّهم كانوا قاطعين بحقّية دينهم من جهة بعض العلامات التي أخبرهم بها النبيّ السابق).

(نعم، بعد ظهور النبيّ الجديد الظاهر كونهم شاكّين في دينهم) حتىٰ يظهر لهم الحال (مع بقائهم علىٰ الأعمال، وحينئذٍ).

أي: حين ماعلمت من أنّ غاية ما يستفاد من بناء العقلاء عند الشكّ أحياناً في بـقاء النبوّة والشريعة هو مجرّد ترتيب الأعمال علىٰ الاستصحاب لا حقيّة دينهم وشريعتهم، كما في شرح الاعتمادي.

(فللمسلمين ـ أيضاً ـ أنْ يطالبوا اليهود بإثبات حقيّة دينهم، لعدم الدليل لهم عليها وإنْ كان لهم الدليل علىٰ البقاء علىٰ الأعمال في الظاهر) وهو الاستصحاب.

(الثالث): من الوجوه الباقية، والسابع من جميع الأجوبة.

(إنّا لم نجزم بالمستصحب ـ وهي نبوّة موسىٰ عليه السلام أوعيسىٰ عليه السلام ـ إلّا بـإخبار نـبيّنا صلى الله عليه وآله، ونَصّ القرآن. وحينئذٍ فلا معنىٰ للاستصحاب) بعد الاعتراف بـحقيّة هـذه الشـريعة؛ لأنّ اليقين بالمستصحب موقوف علىٰ اليقين بحقيّة هذه الشريعة، وبعد اليقين المذكور لا يبقى

---

(١) بصائر الدرجات: ١٢١ /١، بحار الأنوار ١١: ٤١ / ٤٣. وورد حديث في بحار الأنوار ٢٣: ٩٦ / ٣، مضمونه الإقرار بنبوة عيسىٰ عليه السلام، وهو عن الإمام الصادق عليه السلام: (واعلموا أنّه لو أنكر رجل عيسىٰ بن مريم وأقرّ بمن سواه من الرسل لم يؤمن). والأحاديث التي تعبر عن نبوة موسىٰ وعيسىٰ عليهما السلام كثيرة لايسع المقام ذكرها.

(٢) ونذكر من نصّ القرآن أربع آيات: البقرة: ٣٦، الأعراف: ١٠٤، المائدة: ٤٦، الصف: ٦.

ودعوىٰ: «إنّ النبوّة موقوفة علىٰ صدق نبيّناﷺ، لا علىٰ نبوّته» مدفوعة: بأنّا لم نعرف صدقه إلّا من حيث نبوّته.

والحاصلُ: إنّ الاستصحاب موقوفٌ علىٰ تسالم المسلمين وغيرهم عليه، لا من جـهة النصّ عليه في هٰذه الشريعة.

وهو مشكل، خصوصاً بالنسبة إلىٰ عيسىٰ، لإمكان معارضة قول النصارىٰ بتكذيب اليهود.

مجالٌ لاستصحاب الشريعة السابقة.

(ودعوىٰ: إنّ النبوّة موقوفة علىٰ صدق نبيّناﷺ لا علىٰ نبوّته).

حتىٰ يقال بأنّه بعد اليقين بالشريعة اللّاحقة بالاعتراف بالنبيّ اللّاحق لا يبقىٰ مـجالٌ للاستصحاب.

(مدفوعة: بأنّا لم نعرف صدقه إلّا من حيث نبوّته)، فالعلم بالصدق مستلزم للعلم بنبوّة المخبر، فيحصل اليقين بحقيّة شريعته، ومعه لا يجري استصحاب الشريعة السابقة.

وحاصل التوهم المذكور علىٰ ما في شرح الاعتمادي، هو أنّ اليقين بالمخبر به ـ وهو كون موسىٰ مثلاً نبيّاً ـ موقوف علىٰ صدق المخبر ـ أعني: محمّدﷺ ـ لا علىٰ نبوّته.

فاذا أخبر محمّدﷺ بنبوّة موسىٰ مثلاً يـحصل اليـقين بـنبوّة مـوسىٰ، لكـون محمّدﷺ معروفاً بالصدق، فيجري الاستصحاب.

وحاصل الجواب أنّ صدقه ـ بحيث يحصل من خبره العلم بنبوّة موسىٰ مثلاً ـ لم يعرف إلّا من جهة نبوّته، وقدعرفت عدم جريان الاستصحاب مع العلم بالشريعة اللّاحقة.

(والحاصل: إنّ الاستصحاب موقوف علىٰ تسالم المسلمين وغيرهم عليه، لا من جهة النصّ عليه في هذه الشريعة).

وبعبارة أُخرىٰ علىٰ مافي شرح الاعتمادي أنّ صحّة الاستصحاب تـتصوّر بأنْ يـثبت المستصحب باتّفاق جميع الملل وتواترهم لا بالنصّ عليه في هذه الشريعة.

(وهو مشكل، خصوصاً بالنسبة إلىٰ عيسىٰ، لإمكان معارضة قول النصارىٰ) بنبوّة عيسىٰ (بتكذيب اليهود)، فليس هناك اتّفاقٌ وتسالمٌ علىٰ نبوّة عيسىٰ لولا النـصّ عليها في هذه الشريعة.

الرابع: إنّ مرجع النبوّة المستصحبة ليس إلّا إلىٰ وجوب التديّن بجميع ما جاء به ذلك النبيّ، وإلّا فأصل صفة النبوّة أمر قائم بنفس النبيّ ﷺ، لا معنىٰ لاستصحابه لعدم قابليّته للارتفاع أبداً.

ولا ريبَ أنّا قاطعون بأنّ من أعظم ما جاء به النبيّ السابق الإخبار بنبوّة نبيّنا ﷺ.

كما يشهد به الاهتمامُ بشأنه في قوله تعالىٰ حكايةً عن عيسىٰ: ﴿إنِّي رَسُولُ اللّٰه إليكُم مُصَدِّقاً لِما بَينَ يَدَيَّ مِنَ التَّورٰيةِ وَ مُبَشِّراً بِرَسُولٍ يأتي مِن بَعدِي اسمُهُ أحمَدُ﴾[1]، فيكون كلُّ ما جاء به من الأحكام فهو في الحقيقة مغيّاً بمجيء نبيّنا ﷺ، فدينُ عيسىٰ عليه السلام المختصُّ به، عبارةٌ عن مجموع أحكام مغيّاة إجمالاً بمجيء نبيّنا ﷺ.

(الرابع): من الوجوه الباقية، والثامن من جميع الأجوبة هو:

(إنّ مرجع النبوّة المستصحبة ليس إلّا الىٰ وجوب التديّن بجميع ما جاء به ذلك النبيّ ﷺ وإلّا فأصل صفة النبوّة أمرٌ قائم بنفس النبيّ ﷺ، لا معنىٰ لاستصحابه لعدم قابليّته للارتفاع أبداً. ولا ريب أنّا قاطعون بأنّ من أعظم ماجاء به النبيّ السابق الإخبار بنبوّة نبيّنا ﷺ).

وتوضيح *هذا الوجه الرابع* يتوقّف علىٰ ذكر مقدّمة قصيرة، وهي: إنّ الغرض من استصحاب النبوّة لا يخلو عن أحد أمرين: الأوّل إثبات صفة النبوّة للنبيّ. والثاني وجوب التديّن بما جاء به ذلك النّبي ﷺ، إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول:

إنّ الغرض من استصحاب النبوّة لا يمكن أنْ يكون إثبات صفة النبوّة؛ لأنها قائمة بالنفس الناطقة الباقية بعد الموت، فتبقىٰ النبوّة ببقاء النفس الناطقة التي لا تفنىٰ بفناء البدن، فلا يعقل استصحاب النبوّة حتىٰ يكون الغرض منه إثباتها.

فلابدّ من أنْ يكون الغرض منه الأمر الثاني، أعني: وجوب التديّن بجميع ما جاء به ذلك النبي ﷺ، كما أشار إليه بقوله:

(إنّ مرجع النبوّة المستصحبة ليس إلّا الىٰ وجوب التديّن ... إلىٰ آخره)، بمعنىٰ وجوب اطاعة ذلك النبيّ ﷺ وأخذ ماجاء به من شريعته.

---

(١) الصف: ٦.

ومن المعلوم: إنّ الاعترافَ ببقاء ذلك الدين لا يضرُّ المسلمين فضلاً عن استصحابه. فإنْ أراد الكتابيُّ ديناً غير هٰذه الجملة المغيّاة إجمالاً بالبشارة المذكورة، فنحن منكرون له. وإنْ أراد هٰذه الجملة فهو عينُ مذهب المسلمين، وفي الحقيقة بعد كون أحكامهم مغيّاة لا رفعَ حقيقةً، ومعنىٰ النسخ انتهاء مدّة الحكم المعلومة إجمالاً.

فإنْ قُلتَ: لعلّ مناظرة الكتابيّ في تحقّق الغاية المعلومة، وإنّ الشخص الجائي هو المبشّر به أم لا، فيصحّ تمسّكه بالاستصحاب.

قُلتُ: المسلّم هو الدين المغيّا بمجيئ هٰذا الشخص الخاصّ، لا بمجيء موصوف كلّي حتىٰ

ومن المعلوم أنّ كلّ ما جاء به من الأحكام فهو في الحقيقة مغيّاً بمجيء نبيّنا محمّد ﷺ، فالعلم بمجيء نبيّنا محمّد ﷺ والاعتراف بنبوّته مستلزم للعلم بنسخ أحكام الشريعة السابقة، فلا يمكن استصحابها حتىٰ يجب التديّن بها، ولا يضرّ الاعتراف ببقاء الدين السابقَ -إلىٰ زمن مجيء نبيّنا محمّد ﷺ- المسلمين. كما أشار إليه بقوله:

(ومن المعلوم: إنّ الاعتراف ببقاء ذلك الدين)، كدين عيسىٰ ﷺ حيث إنّ الاعتراف ببقائه إلىٰ مجيء نبيّنا محمّد ﷺ (لايضر المسلمين فضلاً عن استصحابه) إلىٰ زمن مجيء نبيّنا ﷺ حيث لا يضرّهم بطريق أوّلىٰ.

وكيف كان، (فإنْ أراد الكتابي ديناً غير هذه الجملة المغيّاة إجمالا بالبشارة المذكورة، فنحن منكرون له)، فلا مجال للاستدلال بالاستصحاب أصلاً، كما لا يخفىٰ.

(وإنْ أراد هذه الجملة فهو عين مذهب المسلمين)، فلا مجال للاستدلال بالبرهان فضلاً عن الاستصحاب.

(فإنْ قُلتَ: لعلّ مناظرة الكتابي في تحقّق الغاية المعلومة، وإنّ الشخص الجائي هو المبشّر به أم لا، فيصحّ تمسّكه بالاستصحاب).

وملخّص السؤال والإشكال، هو أنّ الكتابي يختار الشّق الثاني من الترديد المذكور ويسلّم بأنّ النبيّ السابق أخبر بمجيء نبيّ بعده، وأنّ شريعته مغيّاةٌ بمجيئه، إلّا أنّه لا يسلّم مجيئه فيتمسّك بالاستصحاب لإلزام المسلمين.

(قُلتُ: المسلّم)، أي: المتيقّن السابق المسلّم عند الكلّ (هو الدين المغيّا بمجيء هذا الشخص الخاصّ) الذي جاء بالدين الجديد.

يتكلّم في انطباقه علىٰ هٰذا الشخص ويتمسّك بالاستصحاب.

الخامس: أنْ يقال: إنّا مَعاشِرَ المسلمين لمّا علمنا أنّ النبيّ السالف أخبر بمجيء نبيّنا، وإنّ ذلك كان واجباً عليه، ووجوب الإقرار به والإيمان به متوقّف علىٰ تبليغ ذلك إلىٰ رعيّته، صحّ لنا أنْ نقول: إنّ المسلّم نبوّة النبيّ السالف علىٰ تقدير تبليغ نبوّة نبيّنا صلى الله عليه وآله.

والنبوّة التقديريّة لا تضرّنا ولا تنفعهم في بقاء شريعتهم.

ولعلّ هٰذا الجوابَ يرجعُ إلىٰ ما ذكره الإمام أبو الحسن الرضا، صلوات اللّه عليه، في جواب الجاثليق، حيث قال له عليه السلام: «ماتقول في نبوّة عيسىٰ وكتابه، هل تنكر منهما شيئاً؟»

قال عليه السلام: (أنا مقرّ بنبوّة عيسىٰ وكتابه وما بشّر به أُمّته وأقرّ به الحواريون، وكافر بنبوة كلّ عيسىٰ لم يقرّ بنبوة محمد صلى الله عليه وآله، وكتابه، ولم يبشّر به أُمّته).

ثمّ قال الجاثليقُ: أليس تقطع الأحكام بشاهدي عدل ؟ قال عليه السلام: (بلىٰ)،.قال الجاثليقُ:

(لابمجيء موصوفٍ كلّي حتىٰ يتكلّم في انطباقه علىٰ هذا الشخص) حتىٰ يكون هناك مجالٌ للاستصحاب (ويتمسّك بالاستصحاب) لإلزام المسلمين.

(الخامس): من الوجوه الباقية، والتاسع من الأجوبة:

(أنْ يقال: إنّا معاشر المسلمين لمّا علمنا أنّ النبيّ السالف أخبر بمجيء نبيّنا صلى الله عليه وآله، وإنّ ذلك كان واجباً عليه، ووجوب الإقرار به والإيمان به متوقّف علىٰ تبليغ ذلك إلىٰ رعيّته).

لأن ترك تبليغه تركٌ للواجب وهو معصية لا يصدر عن النبيّ صلى الله عليه وآله لكونه معصوماً.

وحينئذٍ (صحّ لنا أنْ نقول: إنّ المسلّم نبوّة النبيّ السالف علىٰ تقدير تبليغ نبوّة نبيّنا صلى الله عليه وآله).

بمعنىٰ أنّ دينه مغيّا بمجيء نبيّنا، فبعد تحقّق الغاية لايبقىٰ مجالٌ للاستصحاب كما مرّ غير مرّةٍ، كما أشار إليه بقوله:

(والنبوّة التقديريّة لا تضرّنا ولا تنفعهم في بقاء شريعتهم).

(ولعلّ هذا الجواب يرجع إلىٰ ماذكره الإمام أبو الحسن الرضا عليه السلام، في جواب الجاثليق، حيث قال له عليه السلام: «ماتقول في نبوّة عيسىٰ وكتابه، هل تنكر منهما شيئاً؟»).

قال عليه السلام: (أنا مقرّ بنبوّة عيسىٰ وكتابه وما بشّر به أُمّته وأقرّ به الحواريون، وكافر بنبوّة كلّ عيسىٰ لم يقرّ بنبوة محمّد٩ وكتابه، ولم يبشّر به أُمّته).

ثمّ قال الجاثليق: أليس تقطع الأحكام) أي: أليس تقبل الأحكام (بشاهدي عدل؟

فأقِم شاهدين عدلين من غير أهل ملّتك علىٰ نبوّة محمّدﷺ، ممّن لا تنكره النصرانيّة، وسَلنا مثلَ ذلك من غير أهل ملّتنا.

قال‌عليه‌السلام: (ألآن جئتَ بالنصفة يا نصرانيّ!)، ثمّ ذكرعليه‌السلام أخبار خواصّ عيسىٰ‌عليه‌السلام بنبوّة محمّدﷺ[1]**.**

ولا يخفىٰ: إنّ الإقرار بنبوّة عيسىٰ وكتابه وما بشّر به أُمتّه لا يكون حاسماً لكلام

قال‌عليه‌السلام: (بلىٰ).

(قال الجاثليق: فأقم شاهدين عدلين من غير أهل ملتك)، أي: من غير المسلمين **(علىٰ نبوّة محمّدﷺ، ممّن لا تنكره النصرانيّة، وسلنا مثل ذلك من غير أهل ملتّنا)**، أي: من غير النصارىٰ.

(قال‌عليه‌السلام: (ألآن جئت بالنصفة يانصرانيّ!)، ثمّ ذكرعليه‌السلام أخبار خواصّ عيسىٰ‌عليه‌السلام بنبوّة محمّدﷺ).

وتتمّة الحديث علىٰ ما في شرح الاعتمادي:

قال‌عليه‌السلام: (ما تقول في يوحنا الديلمي؟). قال: بخ بخ ذكرت أحبّ الناس إلىٰ المسيح.

قال: (أقسمت عليك هل نطق الإنجيل: إنّ يوحنا قال: إنّ المسيح أخبرني بدين محمّد العربي، وبشرّني به أنّه يكون من بعدي، فبشّرت به الحواريّون فآمنوا به)؟

قال الجاثليق: قد ذكر ذلك يوحنا عن المسيح، وبشّر نبوّة رجل واهل بيته ووصيّه ولم يلخّص متىٰ يكون ذلك، ولم يسمّ لنا القوم فنعرفهم.

قال الرضاعليه‌السلام: (فإنْ جئناك بمَنْ يقرء الإنجيل فتلا عليك ذكر محمّدﷺ وأهل بيته وأُمّته أتؤمن به ؟

قال: أمر سديد . فقرأ عليه من السفر الثالث آيات فيها ذكر محمدﷺ وأهل بيته وأُمّته، فانجر الكلام إلىٰ أنْ قال الجاثليق: لا أنكر ماقد بان لي من الإنجيل وإنّي لمقرّ به ... إلىٰ آخره.

(ولا يخفىٰ: إنّ الإقرار بنبوّة عيسىٰ‌عليه‌السلام وكتابه ومابشّر به أُمّته لا يكون حاسماً لكلام

---

(١) عيون الأخبار ١: ١٥٦ـ ١٥٧ / ١.

الجاثليق، إلّا إذا أُريد المجموع من حيث المجموع بجعل الإقرار بعيسىٰ عليه السلام مرتبطاً بتقدير بشارته المذكورة، ويشهد له قوله عليه السلام بعد ذلك: (كافرٌ بنبوّة كلّ عيسىٰ لم يقرّ ولم يبشّر)، فإنّ هٰذا في قوّة مفهوم التعليق المستفاد من الكلام السابق.

وأمّا التزامه عليه السلام بالبيّنة علىٰ دعواه، فلا يدلّ علىٰ تسليمه الاستصحاب وصيرورته مثبتاً بمجرّد ذلك، بل لأنّه عليه السلام، من أوّل المناظرة ملتزمٌ بالإثبات وإلّا فالظاهر المؤيّد

الجاثليق).

إذ يجوز له أنْ يقول بأنّ مقتضىٰ الإقرار بالنبوّة هو استصحابها والالتزام بالشريعة السابقة، ودعوىٰ البشارة لا تجدي بدون الدليل والبرهان كما في شرح الاعتمادي.

(إلّا إذا أُريد المجموع من حيث المجموع بجعل الإقرار بعيسىٰ عليه السلام مرتبطاً بتقدير بشارته المذكورة).

بأنْ يكون المعنىٰ: أنا مقرٌّ بنبوّة عيسىٰ علىٰ تقدير بشارته بمجيء محمّد صلى الله عليه وآله.

(ويشهد له قوله عليه السلام بعد ذلك: (كافرٌ بنبوّة كلّ عيسىٰ ... إلىٰ آخره)).

إلىٰ أنْ قال المصنف قدس سره:

(وأمّا التزامه عليه السلام بالبيّنة علىٰ دعواه) ـ حيث قال عليه السلام: (الآن جئت بالنصفة) ـ **(فلا يدلّ علىٰ تسليمه الاستصحاب وصيرورته مثبتاً بمجرّد ذلك)**، أي: التسليم.

(بل لأنه عليه السلام من أوّل المناظرة ملتزم بالإثبات).

وحاصل الكلام في المقام أنّ قوله: (وأمّا التزامه عليه السلام بالبيّنة ... إلىٰ آخره) دفعٌ لما يتوهّم من أنّ التزام الإمام عليه السلام بالبيّنة حيث قال: (ألآن جئت بالنصفة) بعد قول الجاثليق: (فأقم شاهدين عدلين ... إلىٰ آخره) يدلّ علىٰ كونه عليه السلام مدّعياً والجاثليق منكراً.

وقد ثبت في محلّه أنّ الميزان في المنكر هو كون قوله مطابقاً للأصل، وهو في المقام ليس إلّا الاستصحاب، فيدلّ التزام الإمام عليه السلام علىٰ كون الاستصحاب حجّةً، إذ لو يكن حجّة لم يكن في جعل قول الجاثليق مطابقاً له فائدة، فالتزامه عليه السلام بالبيّنة علىٰ دعواه يدلّ علىٰ تسليمه بحجيّة الاستصحاب.

وحاصل الدفع أنّ التزامه عليه السلام بالبيّنة علىٰ دعواه لا يدلّ علىٰ تسليمه بحجيّة الاستصحاب أصلاً، إذ ليس الغرض من التزامه بالبيّنة جعل الخصم منكراً، بل الغرض منه

بقول الجاثليق «وسَلنا مثلَ ذلك» كون كلّ منهما مدّعياً، إلّا أن يريد الجاثليق ببيّنته نفسَ الامام وغيره من المسلمين المعترفين بنبوّة عيسىٰ عليه السلام، إذ لا بيّنة له ممّن لا ينكره المسلمون سوىٰ ذلك، فافهم.

هو بيان كون نفس الإمام عليه السلام مثبتاً لما هو الحقّ هدايةً للخلق.

والشاهد عليه هو ما أشار إليه بقوله: (لأنه عليه السلام من أوّل المناظرة ملتزمٌ بالإثبات)، أي: إثبات الحقّ وهو في المقام نبوّة نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله.

ويؤيّده قول الجاثليق حيث قال: «وسلّنا مثل ذلك ... إلىٰ آخره» حيث جعل نفسه مدّعياً، كما أشار إليه بقوله:

(وإلّا فالظاهر المؤيّد بقول الجاثليق «وسلّنا مثل ذلك» كون كلّ منهما مدّعياً)، ومن المعلوم أنّ جعل كلّ منهما مدّعياً ينافي كون أحدهما منكراً والآخر مدّعياً.

(إلّا أنْ يريد الجاثليق ببيّنته نفس الإمام عليه السلام وغيره من المسلمين المعترفين بنبوّة عيسىٰ عليه السلام).

فليس مراده من البيّنة هي البيّنة الاصطلاحيّة التي يقيمها المدّعي، حتىٰ يكون الجاثليق مدّعياً، بل مراده منها هو نفس الإمام والمسلمين من جهة اعترافهم بنبوّة عيسىٰ، ومع ذلك يدّعون نبوّة محمّد صلى الله عليه وآله، وعلىٰ المدّعي الإثبات، فيبقىٰ حينئذٍ الجاثليق متمسّكاً بالاستصحاب من جهة كونه منكراً.

فالمقصود من الاستثناء هو نفي الظهور الذي إدّعاه من قول الجاثليق ـ أعني: وسلنا ـ في كونه أيضاً مدّعياً.

(فافهم) لعلّه إشارة إلىٰ أنّ كون مراد الجاثليق بالبيّنة ـ نفس الإمام والمسلمين ـ لا

الأمر العاشر

إنّ الدليل الدالّ علىٰ الحكم في الزمان السابق؛ إمّا أنْ يكون مبيّناً لثبوت الحكـم في الزمان الثاني، كقوله: «اكرم العلماء في كلّ زمان»، وكقوله: «لاتهن فقيراً»، حيث إنّ النهي للدوام، وإمّا أنْ يكون مبيّناً لعدمه، نحو قوله: «اكرم العلماء في كلّ زمان إلىٰ أنْ يفسقوا»، بناءً علىٰ مفهوم الغاية، وإمّا أنْ يكون غير مبيّن لحال الحكم في الزمان الثاني نفياً وإثباتاً،

يوجب سقوط قوله: «سلنا مثل ذلك ... إلىٰ آخره» من الظهور في كونه مدّعياً.

أو إشارة إلىٰ أنّ ماذكر من الأجوبة عن استصحاب الكتابي وإنْ كان بحسب الظاهر والتعبير أكثر من الثمانية، كما عرفت، إلّا أنّه في الحقيقة ليس كذلك لرجوع بعضها إلىٰ بعضها الآخر.

(الأمر العاشر): والغرض من البحث فيه هو تقسيم الاستصحاب باعتبار الدليل الدالّ علىٰ الحكم في الزمان السابق إلىٰ ثلاثة أقسام، ثمّ بيان جريان الاستصحاب وعدم جريانه فيها، سيّما فيما إذا كـان الدليـل الدالّ عـلىٰ الحكـم عـامّاً ثـمّ خـرج مـنه بـعض الأفـراد بالتخصيص ثم شكّ في خروجه في جميع الأزمنة أو بعضها، وقد أشار إلىٰ أقسام الدليل الدالّ علىٰ الحكم بقوله:

(إنّ الدليل الدالّ علىٰ الحكم في الزمان السابق؛ إمّا أنْ يكون مبّيناً لثبوت الحكـم في الزمان الثاني).

إمّا بالتصريح (**كقوله: اكرم العلماء في كلّ زمان**) أو دائماً.

(و) إمّا بالا لتزام (**كقوله: لاتهن فقيراً، حيث إنّ النهي**) لطلب ترك الطبيعة وهو مستلزم (**للدوام**). هذا هو القسم الأوّل، وقد أشار إلىٰ القسم الثاني بقوله:

(وإمّا أنْ يكون مبيّناً لعدمه، نحو قوله: اكرم العلماء في كل زمان إلىٰ أنْ يفسقوا، بناء علىٰ مفهوم الغاية).

فلا يجب الإكرام بعد الفسق بمقتضىٰ المفهوم، فيكون الدليل مبيناً لعدم الحكم فـي الزمان الثاني، أعني: عند تحقّق الغاية.

ثمّ أشار إلىٰ القسم الثالث بقوله:

إمّا لإجماله، كما إذا أمر بالجلوس إلىٰ الليل، مع تردّد الليل بين استتار القرص وذهاب الحمرة، وإمّا لقصور دلالته، كما إذا قال: «إذا تغيّر الماء نجِسَ»، فإنّه لا يدلّ علىٰ أزيد من حدوث النجاسة في الماء.

ومثل الإجماع المنعقد علىٰ حكم في زمان، فإنّ الإجماع لا يشمل ما بعد ذلك الزمان.

ولا إشكالَ في جريان الاستصحاب في هٰذا القسم الثالث.

(وإمّا أنْ يكون غير مبيّن لحال الحكم في الزمان الثاني نفياً وإثباتاً، إمّا لإجماله، كما إذا أمر بالجلوس إلىٰ الليل، مع تردّد الليل بين استتار القرص وذهاب الحمرة).

ثمّ عدم تعرض الدليل لحال الحكم في الزمان الثاني وعدم دلالته عليه علىٰ وجهين:

أحدهما: ماتقدّم من كون الدليل مجملاً بالنسبة إلىٰ الحالة الثانية.

وثانيهما: أنْ يكون مهملاً بالنسبة إليها.

ثمّ الفرق بين الإجمال والإهمال أنّ الأوّل لا يوجد إلّا في الأدلّة اللفظيّة، والثاني يوجد في الأدلّة اللفظيّة واللبيّة معاً، كما أشار إلىٰ الاوّل بقوله:

(وإمّا لقصور دلالته، كما إذا قال: إذا تغيّر الماء نجس، فإنّه لايدلّ علىٰ أزيد من حدوث النجاسة في الماء) بسبّب التغيّر، فلا يدلّ علىٰ حكمه بعد زواله.

وأشار إلىٰ الثاني بقوله: (ومثل الإجماع المنعقد علىٰ حكمٍ)، كخيار الغبن (في زمان)، كأوّل زمن العلم، حيث إنّه المتيقّن علىٰ مافي شرح الاعتمادي.

ثمّ الفرق بينهما ثانياً هو أنّ الحكم يمكن أنْ يكون مراداً في الزمان الثاني من الدليل المجمل وإنْ كان الدليل المجمل غير دالٍّ علىٰ الحكم في الزمان الثاني.

ولايمكن أنْ يكون مراداً من الدليل المهمل علىٰ تقدير ثبوته واقعاً، وذلك لوجود لفظٍ في المجمل وهو الليل في المثال المذكور، حيث يمكن أنْ يراد منه زوال الحمرة وإنْ لم يفهم المخاطب، وعدم ذكر لفظٍ في المهمل. هذا تمام الكلام في أقسام الدليل الدالّ علىٰ الحكم في الزمان السابق.

أمّا جريان الاستصحاب وعدم جريانه، فلا مانع منه في القسم الثالث ـ أعني: ما إذا لم يكن الدليل مبيّناً لحال الحكم في الزمان الثاني ـ كما أشار إليه بقوله:

(ولا إشكال في جريان الاستصحاب في هذا القسم الثالث)؛ لأن المفروض عدم دلالة

وأمّا القسمُ الثاني، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه، لوجود الدليل علىٰ ارتفاع الحكم في الزمان الثاني، وكذلك القسمُ الأوّلُ، لأن عموم اللفظ للزمان اللّاحق كافٍ ومغنٍ عن الاستصحاب، بل مانع عنه، إذ المعتبر في الاستصحاب عدم الدليل ولو علىٰ طبق الحالة السابقة. فإذا فرض خروج بعض الأفراد في بعض الأزمنة عن هذا العموم فشكّ فيما بعد

الدليل علىٰ حال الحكم في الزمان الثاني نفياً وإثباتاً، حتىٰ يقال بعدم جريان الأصل مع وجود الدليل الاجتهادي.

نعم، يمكن الإشكال في جريان الاستصحاب من جهة أُخرىٰ، مثل كون الشكّ شكّاً في المقتضي أو حصول تغيّرٍ في موضوع الحكم أو غيرهما، ممّا يأتي تفصيل الكلام فيه في هذا الأمر العاشر.

(**وأمّا القسم الثاني**)، أعني: ما إذا كان الدليل مبيّناً لعدم الحكم في الزمن الثاني.

(**فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه، لوجود الدليل علىٰ ارتفاع الحكم في الزمان الثاني**).

كما لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب في القسم الأوّل لوجود الدليل علىٰ ثبوت الحكم في الزمان الثاني، كما أشار إليه بقوله:

(**وكذلك القسم الأوّل، لأن عموم اللفظ للزمان اللّاحق كافٍ ومغنٍ عن الاستصحاب**).

إذ لا نحتاج في ثبوت الحكم في الزمان الثاني إلىٰ الاستصحاب بعد ثبوته بما دلّ علىٰ ثبوته في الزمان الأوّل.

(**بل مانع عنه**)، إذ لا يجري الأصل العملي مع الدليل الاجتهادي. إلىٰ هنا يكون المطلب واضحاً، وإنّما الكلام فيما إذا ورد عامّ أفرادي يتضمّن أيضاً للعموم والأزمان، ثم خصّص وخرج عنه بعض الأفراد في بعض الأزمنة، وشكّ في خروج ذلك البعض في جميع الأزمنة أو في بعضها.

فيقع الكلام في أنّه هل يرجع في زمان الشكّ في الخروج إلىٰ عموم العام أو إلىٰ استصحاب حكم المخصّص؟ ذهب إلىٰ كلٍّ جماعة، إلّا أنّ الحقّ عند المصنف ﷺ هو التفصيل، وقد أشار إلىٰ هذه المسألة بقوله:

(**فإذا فرض خروج بعض الأفراد في بعض الأزمنة**)، كخروج العقد الغبني عن عموم

ذلك الزمان المخرج بالنسبة إلىٰ ذلك الفرد، هل هو ملحقٌ به في الحكم أو ملحقٌ بما قبله؟ الحقُّ هو التفصيلُ في المقام، بأنْ يقال:

إنْ أُخِذَ فيه عمومُ الأزمان أفرادياً، بأنّ أُخِذَ كلّ زمان موضوعاً مستقلاً لحكم مستقلّ، لينحلّ العمومُ إلىٰ أحكام متعدّدة بتعدّد الأزمان، كقوله: «اكرم العلماء كلّ يوم» فقام الإجماعُ علىٰ حرمة اكرم زيد العالم يوم الجمعة. ومثله: ما لو قال: «اكرم العلماء» ثمّ قال:

﴿أوفُوا بالعُقُود﴾[1] في زمان العلم بالغبن مثلاً، (فشكّ فيما بعد ذلك الزمان المخرج) في خروج ذلك الفرد.

(هل هو ملحق به)، أي: فشكّ في أنّ ما بعد الزمان المخرج هل ملحق بالزمان المخرج بأنْ كان الفرد خارجاً عن العام فيه كما هو خارج عنه فى الزمان المخرج يقيناً.

(أو ملحق بما قبله)، أي: بما قبل الزمان المخرج، بأنْ يكون الفرد المذكور بعد الزمان المخرج باقياً تحت العام.

وبعبارة أُخرىٰ بأن يشكّ في أنّ العقد الغبني الذي خرج عن عموم ﴿أوفُوا بالعُقُود﴾ في أوّل زمان العلم بالغبن، هل هو ملحقٌ بعد مضيّ أوّل زمان العلم بالغبن بالزمان المخرج في جواز الفسخ، أو ملحق بعموم ﴿أوفُوا بالعُقُود﴾ في عدم جواز الفسخ؟.

قال المصنفﷺ: (الحقّ هو التفصيل في المقام) ردّاً لما ذهب إليه المحقّق الثاني حيث منع عن استصحاب حكم المخصّص مطلقاً، وردّاً لبحر العلوم أيضاً حيث جوّز استصحاب حكم المخصّص مطلقاً.

ثمّ توضيح ماذكره المصنفﷺ من التفصيل يتوقّف علىٰ مقدّمة، وهي:

إنّ العموم الأزماني يمكن أنْ يكون علىٰ نحو العموم الاستغراقي، بأنْ أخذ كلّ زمان يسع فيه الفعل موضوعاً مستقّلاً لحكمٍ مستقلٍّ، ويكون الحكم متعدّداً بمقدار تعدد الأفراد الطوليّة ـ أعني: الأزمان ـ كما أشار إليه بقوله:

(إنْ أُخذ فيه عموم الأزمان أفرادياً ... إلىٰ آخره)، بأنْ يعلم من حال الآمر أنّ مراده من قوله: اكرم العلماء هو وجوب إكرام كلّ فرد منهم في كلّ زمان يسع الإكرام فيه.

---

(١) المائدة: ١.

....

ويمكن أنْ يكون العموم بالنسبة إلىٰ الزمان مجموعياً، بأنْ يكون مجموع أجزاء الزمان موضوعاً لحكم واحد بمعنىٰ استمراره في جميع أجزاء الزمان، كما أشار إليه بقوله:

(وإنْ أُخذ لبيان الاستمرار، كقوله: اكرم العلماء دائماً).

ونظيره هو وجوب الإمساك في صوم رمضان من طلوع الفجر إلىٰ المغرب حيث لا يكون تكليفاً متعدّداً بتعدّد ساعات اليوم، ثمّ الزمان في القسم الأوّل مأخوذٌ علىٰ نحو القيديّة وفي القسم الثاني مأخوذٌ علىٰ نحو الظرفيّة. وعلىٰ التقديرين يمكن أنْ يكون الزمان في جانب الخاص مأخوذاً علىٰ نحو القيديّة أو علىٰ نحو الظرفيّة، فتكون الصور أربعة:

الأولىٰ: أنْ يكون العام استغراقيّاً مع كون الزمان في جانب الخاص مأخوذاً علىٰ نحو القيديّة.

والثانية: نفس الصورة في جانب العام مع كون الزمان في جانب الخاص مأخوذاً علىٰ نحو الظرفيّة.

والثالثة: أنْ يكون العموم من قبيل العموم المجموعي مع كون الزمان في جانب الخاصّ مأخوذاً علىٰ نحو القيديّة.

والرابعة: نفس الصورة في جانب العام مع كون الزمان في جانب الخاص مأخوذاً علىٰ نحو الظرفيّة.

وبعبارة أُخرىٰ: يمكن أنْ يكون الزمان مأخوذاً في كلّ منهما علىٰ نحو القيديّة أو الظرفيّة أو في أحدهما علىٰ نحو القيديّة وفي الآخر علىٰ نحو الظرفيّة. إذا عرفت هذه المقدّمة فنقول:

إنّه إذا ورد عام ـ كقوله: اكرم العلماء، ثمّ ورد خاصّ كقوله: لا تكرم زيداً يوم الجمعة ـ وجب الرجوع إلىٰ العموم في مورد الشكّ في الصورة الأُولىٰ، وذلك لفرض كون كلّ فرد في كلّ زمان موضوعاً مستقلّاً للحكم، فمع خروج بعض الأفراد في زمان تجري أصالة عدم التخصيص زائداً علىٰ ماعلم خروجه، ومقتضاها بقاء مالم يعلم خروجه من الأفراد تحت العام في زمان آخر.

«لا تُكرم زيداً يَومَ الجمعة» إذا فرض الاستثناءُ قرينةً علىٰ أخذِ كلّ زمان فـرداً مسـتقلاً، فحينئذٍ يُعمَلُ عند الشكّ بالعموم ولا يجري الاستصحابُ، بـل لولم يكـن عـمومٌ وجب الرجوعُ إلىٰ سائر الأُصول، لعدم قابليّة المورد للاستصحاب.

فلا يمكن ـ حينئذٍ ـ استصحاب حكم المخصّص حتىٰ يحكم بعدم وجوب إكرام زيد فيما بعد يوم الجمعة أيضاً. وذلك لما عرفت من أنّ الزمان فيما بعد يوم الجمعة موضوع مستقلّ، فلا يمكن إسراء حكم كإكرام زيد يوم الجمعة إلىٰ موضوع آخر كإكـرامه يـوم السـبت مـثلاً، لاشـتراط اتـحاد المـوضوع فـي الاسـتصحاب، فـلا يـجوز الرجـوع إلىٰ الاستصحاب، ولو لم يكن الرجوع إلىٰ العموم جائزاً لمانع فرضاً، بل يرجع ـ حينئذٍ ـ إلىٰ سائر الأُصول من البراءة أو الاشتغال لا إلىٰ الاستصحاب.

غاية الأمر أنّ المانع عن الاستصحاب في هذا الفرض هو تـبدّل المـوضوع لا وجـود العام، فلا يجري الاستصحاب حتىٰ لو فرضنا انتفاء العام رأساً، بأنْ قال من الأوّل: لا تكرم زيداً يوم الجمعة، بل يرجع إلىٰ أصالة البراءة، كما مرّ في استصحاب الزمانيّات.

هذا تمام الكلام في حكم الصورة الأُولىٰ وهي ما إذا كان العموم استغراقيّاً مـع كـون الزمان في جانب الخاصّ مأخوذاً علىٰ نحو القيديّة.

أمّا الصورة الثانيّة ـ وهي نفس الصورة السابقة في جانب العام مـع كـون الزمـان فـي جانب الخاصّ مأخوذاً علىٰ نحو الظرفيّة ـ لوجب الرجوع إلىٰ العام أيضاً ولا يجوز الرجوع إلىٰ استصحاب حكم المخصّص، لا من جهة تبدّل الموضوع ولزوم إسراء حكم موضوع إلىٰ موضوع آخر، إذ هذا الإشكال مبنيّ علىٰ أنْ يكون الزمان قيداً في جـانب الخـاص، والمفروض أنّ الزمان أُخذ علىٰ نـحو الظـرفيّة لا عـلىٰ نـحو القـيديّة، بـل لوجـود دليـل اجتهادي وهو العام، فيكون حاكماً علىٰ الاستصحاب في هذا الفرض.

والحاصل من الجميع هو عدم جريان استصحاب حكم المخصّص فيما إذا كان العموم بالنسبة إلىٰ الأزمان استغراقيّاً، سواء كان الزمان في جـانب الخـاص مأخـوذاً عـلىٰ نـحو القيديّة أو علىٰ نحو الظرفيّة. وهذا ما أشار إليه المصنف‌ﷺ بقوله: (إنْ أُخـذ فـيه عـموم الأزمان أفراديّاً). إلىٰ أنْ قال: (**فحينئذٍ يُعمل عند الشكّ بالعموم ولا يجري الاستصحاب**) وقد عرفت الوجه في ذلك.

وإنْ أُخِذَ لبيان الاستمرار، كقوله: «اكرم العلماء دائماً» ثمّ خرج فردٌ في زمان وشكّ في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان، فالظاهرُ جريانُ الاستصحاب، إذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيصٌ زائد علىٰ التخصيص المعلوم، لأن موردَ التخصيص الأفرادُ دون الأزمنة، بخلاف القسم الأوّل، بل لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع إلىٰ

وأمّا الصورة الثالثة ـ وهي أنْ يكون العموم مجموعيًّا مع كون الزمان في جانب الخاصّ مأخوذاً علىٰ نحو القيديّة ـ فالحكم فيها في مورد الشكّ هو عدم الرجوع إلىٰ العامّ، ولا إلىٰ استصحاب حكم المخصّص.

أمّا عدم الرجوع إلىٰ العام، فلعدم أصالة العموم بعد فرض كون الحكم واحداً بالنسبة إلىٰ كلّ فرد من أفراد العامّ في مجموع الأزمنة، وقد ذهب ذلك الحكم عن هذا الفرد الذي خرج عن العام بالتخصيص.

وأمّا عدم جواز الرجوع إلىٰ الاستصحاب فلما عرفت من لزوم إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، فلا يكون مفاداً لاستصحاب إبقاء ماكان علىٰ ماكان، إلّا أنّ المصنف ﷺ لم يتعرّض لهذه الصورة الثالثة.

وأمّا الصورة الرابعة ـ وهي نفس الصورة الثالثة مع كون الزمان في جانب الخاصّ مأخوذاً علىٰ نحو الظرفيّة ـ فالمرجع فيها هو الاستصحاب، كما أشار إليه بقوله:

(وإنْ أُخذ لبيان الاستمرار، كقوله: اكرم العلماء دائماً، ثمّ خرج فردٌ في زمان) نحو لا تكرم زيداً يوم الجمعة بعد فرض الزمان ظرفاً **(وشكّ في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان، فالظاهر جريان الاستصحاب)**.

ثمّ الوجه في جريان استصحاب حكم المخصّص في هذا الفرض ما أشار إليه بقوله:

(إذا لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائداً علىٰ التخصيص المعلوم، لأنّ مورد التخصيص الأفراد دون الازمنة).

بمعنىٰ أنّ الخارج بالتخصيص هو الفرد لا الزمان حتىٰ يكون الزمان الثاني موضوعاً مستقلاً يحتاج خروجه عن الحكم إلىٰ تخصيص زائدٍ علىٰ التخصيص المعلوم.

هذا **(بخلاف القسم الأوّل)** وهو مايكون العموم بالنسبة إلىٰ الأزمان استغراقيّاً، كما هو كذلك بالنسبة إلىٰ الأفراد، وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب فيه.

العموم، بل إلىٰ الأُصول الأُخَر.

ولا فرق بين استفادة الاستمرار من اللفظ، كالمثال المتقدم، أو من الإطلاق، كقوله: «تواضع للناس»، بناءً علىٰ استفادة الاستمرار منه. فإنّه إذا خرج منه التواضعُ في بعض الأزمنة علىٰ وجه لا يفهم من التخصيص ملاحظةُ المتكلّم كلّ زمان فرداً مستقلّاً لمتعلّق الحكم، استصحب حكمُهُ بعد الخروج، وليس هٰذا من باب تخصيص العامّ بالاستصحاب،

فحاصل التفصيل هو الرجوع إلىٰ العام وعدم جواز الرجوع إلىٰ الاستصحاب في القسم الأوّل، والرجوع إلىٰ الاستصحاب فقط في القسم الثاني.

(بل لو لم يكن هنا استصحاب) من جهة الشكّ، في المقتضي مثلاً (لم يرجع إلىٰ العموم، بل إلىٰ الأُصول الأُخر)، كالبراءة مثلاً لما عرفت من أنّ الخارج عن العام هو الفرد لا الزمان ـ أيضاً ـ حتىٰ يحتاج خروج الزمان الثاني إلىٰ تخصيصٍ زائدٍ علىٰ التخصيص المعلوم.

فيقال: إنّ احتمال التخصيص الزائد ينفىٰ بأصالة العموم وعدم التخصيص الزائد علىٰ التخصيص المعلوم، فالمانع عن الرجوع إلىٰ العامّ في هذا الفرض هو عدم لزوم التخصيص الزائد حتىٰ يرجع في مورد احتماله إلىٰ أصالة العموم.

فالمتحصّل من الجميع هو الرجوع إلىٰ العام وعدم جريان الاستصحاب فيما إذا كان العموم الأزماني استغراقياً، والرجوع إلىٰ الاستصحاب لا إلىٰ العموم فيما إذا كان مجموعياً.

وبعبارة أُخرىٰ فيما إذا كان الزمان مأخوذاً علىٰ نحو الظرفية. هذا تمام الكلام في التفصيل المذكور في المتن واختاره المصنف ﷺ في مقابل القول بالرجوع إلىٰ عموم العام بالنسبة إلىٰ زمان الشكّ مطلقاً، كما هو ظاهر المحقّق الثاني ﷺ، والقول بالرجوع إلىٰ استصحاب الخاصّ مطلقاً، كما هو ظاهر السيّد بحر العلوم ﷺ، وستأتي الاشارة إليهما في كلام المصنف ﷺ.

وكيف كان، فإنْ أُخذ عموم الأزمان لبيان الاستمرار يرجع في مورد الشكّ إلىٰ الاستصحاب من دون فرق بين أنْ يكون الاستمرار مستفاداً من اللفظ، كأكرم العلماء دائماً.

(أو من الإطلاق، كقوله: تواضع للناس، بناء علىٰ استفادة الاستمرار منه) بمقدّمات الحكمة، (فإنّه إذا خرج منه التواضع في بعض الأزمنة علىٰ وجه لايفهم من التخصيص

وقد صدر خلافُ ما ذكرنا، من أنّ مثل هذا من مورد الاستصحاب وأنّ هـذا ليس مـن تخصيص العامّ به، في موضعين:

أحدها: ما ذكره المحقّق الثاني في مسألة خيار الغبن في باب تلقّ الركبان، من أنّه فوريّ، لأن عموم الوفاء بالعقود من حيث الأفراد يستتبع عموم الأزمان. وحاصله: منعُ جريان الاستصحاب، لأجل عموم وجوب الوفاء، خرج منه أوّل زمان الاطّلاع علىٰ الغبن وبقي الباقي.

وظاهرُ الشهيد الثاني في المسالك إجراء الاستصحاب في هٰذا الخيار، وهو الأقوىٰ، بناءً

ملاحظة المتكلّم كلّ زمان فرداً مستقلّاً لمتعلّق الحكم، استصحب حكمه بعد الخروج)، أي: استصحب حكم الخاص، بعد خروج هذا الزمان.

(وليس هذا)، أي: استصحاب حكم المخصّص في هذا الفرض (من باب تخصيص العامّ بالاستصحاب)، بل من باب إبقاء حكم المخصّص.

(وقد صدر خلاف ما ذكرنا، من أنّ مثل هذا من موارد الاستصحاب وأنّ هذا ليس من تخصيص العامّ به)، أي: الاستصحاب.

والحاصل أنّه قد صدر خلاف ماذكرنا (في موضعين: (أحدهما) ماذكره المحقّق الثاني في مسألة خيار الغبن في باب تلقّ الركبان)، أي: استقبال أصحاب الأمتعة في خارج البلد ليشتريها منهم بأقلّ ما في البلد من القيمة، فيكون لأصحاب الأمتعة حينئذٍ خيار الغبن، (من أنّه فوريّ، لأن عموم الوفاء بالعقود من حيث الأفراد يستتبع عموم الأزمان)، ولازم ذلك هو وجوب الوفاء لكلّ عقدٍ في كلّ زمان، ثمّ خرج منه أوّل زمان الاطّلاع علىٰ الغبن حيث يجوز الفسخ بخيار الغبن (وبقي الباقي) تحت العام، فيجب الوفاء به بمقتضىٰ عموم العام.

ولا يجوز الرجوع إلىٰ استصحاب حكم المخصّص مطلقاً، أي: وإنْ كان العـامّ مـفيداً للعموم الزماني الاستمراري، لأن مقتضىٰ عموم العام للأزمان هو الاقتصار في الخروج عنه علىٰ ما هو القدر المتيقّن، فيرجع في غيره إلىٰ العام، ومعه لا مجال للاستصحاب أصلاً، هذا ما ذكره المحقّق الثاني في المقام.

(وظاهرُ الشهيد الثاني في المسالك إجراء الاستحصاب في هذا الخيار، وهو الأقوىٰ، بناءً

علىٰ أنّه لا يستفاد من إطلاق وجوب الوفاء إلّا كون الحكم مستمرّاً، إلّا أنّ الوفاء في كلّ زمان موضوع مستقلّ محكوم بوجوب مستقلّ، حتىٰ يقتصر في تخصيصه علىٰ ما ثبت من جواز نقض العقد في جزء من الزمان وبقي الباقي.

نعم، لو استظهر من وجوب الوفاء بالعقد عموم لا ينتقض بجواز نقضه في زمان بالإضافة إلىٰ غيره من الأزمنة، صحّ ما ادّعاه المحقّق، لكنّه بعيد، ولهذا رجع إلىٰ الاستصحاب في المسألة جماعةٌ من متأخّري المتأخّرين تبعاً للمسالك، إلّا أنّ بعضهم قيّده بكون مدرك الخيار في الزمان الأوّل هو الإجماع، لا أدلّة نفي الضّرر، لاندفاع الضّرر بثبوت

علىٰ أنّه لا يستفاد من إطلاق وجوب الوفاء إلّا كون الحكم مستمرّاً).

نظير قوله: تواضع للناس، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي. ولا يدلّ الإطلاق علىٰ أنّ كلّ زمان يسع فيه الوفاء بالعقد موضوعٌ مستقلٌّ محكوم بوجوب مستقلٍّ، نظير قوله: أكرم العلماء كلّ يوم، حتىٰ يقال بأنّه لا يمكن الرجوع إلىٰ الاستصحاب لكونه مستلزماً لإسراء الحكم من موضوع إلىٰ موضوع آخر، بل يجب الرجوع إلىٰ العامّ، ويقتصر في تخصيصه علىٰ ما ثبت خروجه منه يقيناً، كما هو واضح في المتن.

وبالجملة، إنّ ما يظهر من الشهيد الثاني من جريان الاستصحاب في هذا الخيار هو الأقوىٰ، وذلك لعدم مانع عن جريان الاستصحاب، إذ المانع هو تبدّل الموضوع وإسراء الحكم عن موضوع إلىٰ موضوع آخر، وهو منتفٍ علىٰ الفرض.

(نعم، لو استظهر من وجوب الوفاء بالعقد عموم لا ينتقض ... إلىٰ آخره).

أي: لو استظهر من وجوب الوفاء بالعموم عمومٌ زماني أفرادي بحيث لا ينقض (بجواز نقضه في زمان)، كأوّل زمان العلم بالغبن بالإضافة إلىٰ غيره من الأزمنة صحّ ما إدّعاه المحقّق.

إذ يكون ـ حينئذٍ ـ كلّ زمان موضوعاً مستقلّاً لحكمٍ مستقلٍّ، فلا يمكن الرجوع إلىٰ الاستصحاب لكونه مستلزماً لإسراء الحكم من موضوع إلىٰ موضوع آخر كما مرّ.

(لكنّه بعيد)، أي: الاستظهار المذكور بعيدٌ؛ لأنّ الإطلاق لا يفيد إلّا الاستمرار، فلا مانع ـ حينئذ ـ من إجراء الاستصحاب.

(ولهذا رجع إلىٰ الاستصحاب في المسألة جماعةٌ من متأخّري المتأخّرين تبعاً للمسالك، إلّا

الخيار في الزمن الأوّل.

ولا أجد وجهاً لهذا التفصيل، لأن نفي الضّرر إنّما نفي لزوم العقد ولم يحدّد زمان الجواز. فإنْ كان عمومُ أزمنة وجوب الوفاء يقتصر في تخصيصه علىٰ ما يندفع به الضّرر ويرجع في الزائد عليه إلىٰ العموم، فالإجماعُ أيضاً كذلك، يقتصر فيه علىٰ معقده.

وثانيهما: ما ذكره بعضُ من قارب عصرنا من الفحول، من: «أنّ الاستصحاب المخالف للأصل دليل شرعي مخصّص للعمومات، ولا ينافيه عموم أدلّة حجّيّته من أخبار الباب

أنّ بعضهم) كصاحب الرّياض (قيّده)، أي: جواز الاستصحاب (بكون مدرك الخيار في الزمان الأوّل هو الإجماع، لا أدلّة نفي الضّرر، لاندفاع الضّرر بثبوت الخيار في الزمن الأوّل).

وحاصل الكلام علىٰ ما في شرح الاعتماديّ، هو أنّه يستدلّ علىٰ خيار الغبن تارةً بالإجماع، وأُخرى بقاعدة نفي الضّرر، فمَنْ تمسّك بالإجماع صحّ له الاستصحاب؛ لأن الإجماع يفيد جواز العقد ولا يعيّن الفور أو التراخي.

ومَنْ تمسّك بقاعدة نفي الضّرر لا يصحّ منه الاستصحاب؛ لأنها تعيّن الفور بملاحظة أنّ الضّرر يندفع به. هذا حاصل وجه ماذكره صاحب الرياض من التفصيل. وقد أشار إلىٰ ردّ هذا التفصيل بقوله:

(ولا أجد وجهاً لهذا التفصيل، لأن نفي الضّرر) أيضاً كالإجماع (إنّما نفي لزوم العقد ولم يحدّد زمان الجواز. فإنْ كان عمومُ أزمنة وجوب الوفاء) عموماً أفرادياً بحيث (يقتصر في تخصيصه علىٰ ما يندفع به الضّرر) وهو الفور (ويرجع في الزائد عليه إلىٰ العموم، فالإجماع أيضاً كذلك، يقتصر فيه) علىٰ القدر المتيقّن من (معقده) وهو الفور.

وإنْ كان عموم الزمان استمراريّاً يرجع إلى الاستصحاب سواء كان دليل التخصيص هو الإجماع أو قاعدة نفي الضّرر، ولا يرجع إلى العامّ، لما مرّ غير مرّة من عدم لزوم التخصيص الزائد حتىٰ ينفىٰ بأصالة العموم عند الشكّ فيه. هذا تمام الكلام في الموضع الأوّل.

أمّا الموضع الثاني، فقد أشار إليه بقوله:

(وثانيهما: ماذكره بعضُ من قارب عصرنا من الفحول) وهو السيّد بحر العلوم (من: أنّ

الدالّة علىٰ عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين، إذ ليست العبرةُ في العموم والخصوص بدليل الدليل، وإلّا لم يتحقّق لنا في الأدلّة دليلٌ خاصّ، لانتهاء كلّ دليل إلىٰ أدلّة عامّة،

الاستصحاب المخالف للأصل دليلٌ شرعيٌ مخصّص للعمومات)، فيرجع عند الشكّ إلىٰ الاستصحاب لا إلىٰ العام.

وتوضيح ذلك على مافي شرح الاعتمادي أنّ معناه، أنّه إذا قام الدليل مثلاً علىٰ وجوب إكرام العلماء كلّ يوم بنحو العموم الزماني الأفرادي، ثمّ قام الدليل مثلاً علىٰ حرمة إكرام زيد يوم الجمعة، ثمّ شكّ فيها يوم السبت، كان استصحاب الحرمة المخالف لأصل البراءة مخصّصاً لعموم وجوب إكرام العلماء كلّ يوم، فيكون مراده من العموم المخصّص بالاستصحاب هو العموم الّذي أُخذ فيه عموم الزمان أفراديّاً، حيث يكون استصحاب حكم المخصّص فيه موجباً لزيادة التخصيص، ولا يكون مراده من العموم هو العموم الزماني الاستمراري، فإنّ استصحاب حكم المخصّص لا يوجب فيه زيادة التخصيص، بل هو استمرار التخصيص الأوّل.

قوله: (**ولا ينافيه عموم أدلّة حجّيّته من أخبار الباب الدالّة علىٰ عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين**) دفع لما يتوهّم من تنافي تخصيص العموم مع عموم أدلّة حجّيّة الاستصحاب.

إذ مقتضىٰ التخصيص هو كون النسبة ـ بين الاستصحاب وعموم أكرم العلماء كلّ يوم ـ عموماً مطلقاً، بأنْ يكون الاستصحاب أخصّ من أكرم العلماء كلّ يوم.

والأمر في المقام ليس كذلك، بل النسبة بينهما هي العموم من وجه؛ لأن مادّة الافتراق من جانب أكرم العلماء كلّ يوم هو غير زيد الخارج عنه بالتخصيص، ومادّة الافتراق من جانب الاستصحاب هو غير مورد إكرام العلماء، كسائر موارد الاستصحابات، ومادّة الاجتماع هي إكرام زيد يوم السبت، فيتعارضان في مادّة الاجتماع، ويرجع إلىٰ التخيير لا إلىٰ التخصيص.

وحاصل الدفع أنّ ما ذكر في التوهّم من كون النسبة بينهما هي العموم من وجه، مبنيّ علىٰ أنْ يكون الملاك في العموم والخصوص بدليل الاستصحاب، كعموم لا تنقض اليقين بالشكّ، وليس الأمر كذلك كما أشار إليه بقوله:

(**إذ ليست العبرةُ في العموم والخصوص بدليل الدليل**)، أي: بدليل الأستصحاب، كما

بل العبرة بنفس الدليل.

ولاريب أنّ الاستصحاب الجاري في كلّ مورد خاصّ لا يتعدّاه إلى غيره، فيقدّم على العامّ، كما يقدّم على غيره من الأدلّة، ولذا ترى الفقهاء يستدلّون على الشغل والنجاسة

عرفت، بل العبرة بنفس الدليل، أعني: الاستصحاب، ومن المعلوم أنّ النسبة بين أكرم العلماء كلّ يوم وبين استصحاب حرمة إكرام زيد يوم السبت عموم مطلق، فلا منافاة بين التخصيص بالاستصحاب وبين عموم أدلّة حجّيّته.

(وإلّا لم يتحقّق لنا في الأدلّة دليلٌ خاصّ)، أي: وإنْ لم تكن العبرة بنفس الدليل، وكانت العبرة بدليل الدليل، كما هو مبنى التوهّم، لم يتحقّق دليلٌ خاصٌّ في الأدلّة، حتى أنّ قوله: لا تكرم زيداً يوم الجمعة لا يكون خاصاً بالنسبة إلى قوله: أكرم العلماء كلّ يوم.

وذلك (لانتهاء كلّ دليل إلى أدلّة عامّة) كحجّيّة خبر العادل، فإنّه إذا قام الإجماع مثلاً على وجوب إكرام العلماء، وقام خبر العادل على حرمة إكرام زيد، كانت النسبة بين عموم أكرم العلماء وعموم دليل حجّيّة خبر العادل هي العموم من وجه.

لأنّ الأوّل يشمل غير مورد حرمة الإكرام كسائر العلماء، و(الثاني) يشمل غير مورد وجوب إكرام العلماء من سائر الأحكام، فيتعارضان في مادّة الاجتماع، كإكرام زيد العالم، فيرجع إلى التخيير مثلاً.

فلابدّ من أنْ تكون العبرة في العموم والخصوص بنفس الدليل، كما أشار إليه بقوله (بل العبرة بنفس الدليل).

(ولا ريب أنّ الاستصحاب الجاري في كلّ مورد خاصّ لا يتعدّاه إلى غيره).

بمعنى أنّ استصحاب حرمة إكرام زيد العالم في المثال المذكور مختصٌّ بمورده، كاختصاص إخبار العادل بحرمة إكرام زيد بمورده، فيكون الاستصحاب أخصّ من عموم أكرم العلماء.

(فيقدّم على العامّ، كما يقدّم على غيره من الأدلّة) الاجتهاديّة، كتقديم استصحاب خيار الغبن على عموم ﴿أوفُوا بالعُقُود﴾[1].

---

(١) المائدة: ١.

والتحريم بالاستصحاب في مقابلة ما دلّ علىٰ البراءة الأصليّة وطهارة الأشياء وحلّيّتها. ومن ذلك استنادُهم إلى استصحاب النجاسة والتحريم في صورة الشكّ في ذهاب ثلثي العصير، وفي كون التحديد تحقيقيّاً أو تقريبيّاً، وفي صيرورته قبل ذهاب الثلثين دِبساً، إلىٰ غير ذلك». انتهىٰ كلامه، علىٰ ما لخّصه بعضُ المعاصرين.

ولا يخفىٰ ما في ظاهره، لما عرفت من أنّ مورد جريان العموم لا يجري الاستصحاب حتىٰ لو لم يكن عموم، ومورد جريان الاستصحاب لا يرجع إلىٰ العموم ولو لم يكن استصحابٌ.

أو الفقاهتية كتقديم استصحاب النجاسة علىٰ أصالة الطهارة، واستصحاب الحرمة علىٰ أصالة الحليّة، واستصحاب الاشتغال علىٰ أصالة البراءة، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، كما أشار إلىٰ ماذكر من الأمثلة بقوله:

(ولذا ترىٰ الفقهاء يستدلّون علىٰ الشغل والنجاسة والتحريم بالاستصحاب في مقابلة ما دلّ علىٰ البراءة الأصليّة وطهارة الأشياء وحلّيّتها. ومن ذلك استنادُهم إلىٰ استصحاب النجاسة والتحريم في صورة الشكّ في ذهاب ثلثي العصير، وفي كون التحديد) بذهاب الثلثين (تحقيقيّاً أو تقريبيّاً) وفي مورد (صيرورته قبل ذهاب الثلثين دِبساً، إلىٰ غير ذلك).

وحاصل الكلام علىٰ مافي شرح الاعتمادي، هو أنّ الشكّ في ذهاب الثلثين في المثال المتقدّم وإنْ كان مقتضاه هو البراءة عن وجوب الاجتناب عنه بأدلّة البراءة والطهارة بقاعدة الطهارة، إلّا أنّ استصحاب الحرمة والنجاسة مقدّم عليهما، وكذا إذا قرب ذهاب الثلثين واحتمل كون التحديد تقريباً، وكذا إذا صار دبساً قبل ذهاب الثلثين واحتمل كفايته في الطهارة والحليّة، فيجري استصحاب النجاسة والحرمة، كما في شرح الاعتمادي مع تصرّف منّا.

(انتهىٰ كلامه، علىٰ مالخّصه بعضُ المعاصرين)، أي: صاحب الفصول.

(ولا يخفىٰ ما في ظاهره)، أي: ظاهر ماذكره السيّد بحر العلوم من جواز تخصيص العموم الزماني الأفرادي باستصحاب حكم المخصّص.

(لما عرفت من أنّ مورد جريان العموم) وهو ما إذا فُرض كون عموم الزمان فيه أفراديّاً، كأكرم العلماء كلّ يوم (لا يجري الاستصحاب)، كي يكون مخصّصاً للعام على مايظهر من كلام بحر العلوم‌، (حتىٰ لو لم يكن عموم)، وذلك لما عرفت من تبدّل الموضوع ولزوم

ثمّ ما ذكره من الأمثلة خارجٌ عن مسألة تخصيص الاستصحاب للعمومات، لأن الأُصول المذكورة بالنسبة إلىٰ الاستصحاب ليست من قبيل العامّ بالنسبة إلىٰ الخاصّ، كما سيجيء في تعارض الاستصحاب مع غيره من الأُصول. نعم، لو فرض الاستنادُ في أصالة الحلّيّة إلىٰ عموم حلّ الطيّبات وحلّ الانتفاع بما في الأرض، كان استصحاب حرمة العصير في المثالين الآخرين مثالاً لمطلبه، دون المثال الأوّل، لأنه من قبيل الشكّ في موضوع الحكم

إسراء الحكم من موضوع إلىٰ موضوع آخر.

(ومورد جريان الاستصحاب) وهو ما إذا فرض كون عموم الزمان فيه استمرارياً، علىٰ ما في شرح الاعتمادي، (لايرجع إلىٰ العموم ولو لم يكن استصحابٌ)، وذلك لعدم لزوم التخصيص الزائد حتىٰ يُنفىٰ عند الشكّ بأصالة العموم.

والمتحصّل من الجميع أنّه ليس في موارد الشكّ في بقاء حكم المخصّص موردٌ يصحّ فيه التمسّك بالعامّ والتمسّك بالاستصحاب، حتىٰ يتعارضان ويبحث في تقديم أحدهما علىٰ الآخر.

(ثمّ ماذكره من الأمثلة) داخلٌ في مسألة حكومة الاستصحاب علىٰ سائر الأُصول، كما في شرح الاعتمادي و (خارجٌ عن مسألة تخصيص الاستصحاب للعمومات، لأن الأُصول المذكورة).

أعني: أصالة البراءة والحلّيّة، والطهارة (بالنسبة إلىٰ الاستصحاب ليست من قبيل العامّ بالنسبة إلىٰ الخاصّ) كي يكون الاستصحاب مخصّصاً لها، بل تقدّم الاستصحاب عليها يكون من باب الحكومة إنْ كانت تلك الأُصول شرعيّة أو الورود إن كانت عقليّة، كما سيأتي في باب تعارض الاستصحاب مع غيره من الأُصول.

(نعم، لو فرض الاستنادُ في أصالة الحلّيّة إلىٰ عموم حلّ الطيّبات وحلّ الانتفاع بما في الأرض)، كقوله تعالىٰ: ﴿خَلَقَ لَكُم مَا في الأرضِ جَمِيعاً﴾[1] (كان استصحاب حرمة العصير في المثالين الآخرين).

أعني: مثال كون التحديد تحقيقيّاً أو تقريبيّاً، ومثال صيرورة العصير دبساً (مثالاً لمطلبه)

---

(١) البقرة: ٢٩.

الشرعيّ، لا في نفسه. ففي الأوّل يستصحبُ عنوان الخاصّ، وفي الثاني يستصحبُ حكمه. وهو الذي يتوهّم كونه مخصّصاً للعموم دون الأوّل.

وهو تخصيص العمومات الاجتهاديّة بالاستصحاب لكون الشبهة فيهما حكميّة.

(دون المثال الأوّل)، أعني: مسألة الشكّ في ذهاب الثلثين، (لأنه من قبيل الشكّ في موضوع الحكم الشرعيّ)، فتكون الشبهة فيه موضوعيّة، ولا يمكن فيها التمسّك بالعموم، فليس هناك تخصيص أصلاً، كي يقال أنّه بالاستصحاب.

وحاصل الكلام في هذا المقام على ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، هو أنّ الشكّ في حلّيّة العصير وطهارته في المثال الأوّل يكون لأجل الشكّ في ذهاب الثلثين. فتكون الشبهة موضوعيّة لا تجري فيها إلّا أصالتي الطهارة والحلّيّة الظاهرتين الثابتتين للشيء المشكوك بما هو مشكوك، المستفادتين من قوله:

(كلّ شيء لك طاهر حتى تعلم أنّه قذر)[1] و(كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام)[2]. وحينئذٍ يقدّم استصحاب العصيريّة عليهما من باب تقدّم الأصل الموضوعي على الحكمي.

وأمّا الشكّ في الحلّيّة والطهارة لاحتمال كفاية ذهاب الثلثين تقريباً أو كفاية صيرورته دبساً، فهو شبهة حكميّة، وحينئذٍ فإنْ تمسّكنا في الحلّ والطهارة بأصالتي الطهارة والحلّيّة، فيقدّم ـ أيضاً ـ استصحاب الحرمة والنجاسة عليهما من باب الحكومة.

وإنْ تمسّكنا فيهما بالعمومات الاجتهاديّة المبيّنة للحلّيّة الواقعيّة نحو ﴿أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾[3] ﴿خَلَقَ لَكُم مافي الأرضِ جَمِيعَاً﴾[4] فربّما يتوهّم كون استصحاب الحرمة والنجاسة مخصّصاً لهذه العمومات، كما أشار إليه بقوله:

(وفي الثاني)، أي: في الشكّ في كفاية الدبسيّة أو ذهاب الثلثين تقريباً (يستصحبُ حكمه)، أي: الحرمة والنجاسة.

---

(١) التهذيب ١: ٢٨٥ / ٨٣٢، والوسائل ٣: ٤٦٧، أبواب النجاسات، ب ٣٧، ح ٤.

(٢) الكافي ٥: ٣١٣ / ٤٠، والوسائل ١٧: ٨٩، أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ٤.

(٣) المائدة: ٤.

(٤) البقرة: ٢٩.

ويمكن توجيه كلامه‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏ﷺ: بأنّ مراده من العمومات بقرينة تخصيصه الكلام بالاستصحاب المخالف هي عموماتُ الأُصول. ومراده بالتخصيص للعمومات ما يعمّ الحكومة كما ذكرنا في أوّل أصالة البراءة، أو غرضه أنّ مؤدّىٰ الاستصحاب في كلّ

(**وهو الذي يتوهّم كونه مخصّصاً للعموم**) الاجتهادي، أعني: قوله (تعالىٰ): ﴿**أُحِلَّ لَكُم الطّيّباتُ**﴾.

(**دون الأوّل**)، أعني: الشكّ في ذهاب الثلثين الراجع إلىٰ الشبهة الموضوعيّة، حيث يستصحب فيه عنوان الخاص، أي: العصيريّة، وقد عرفت أنّ الأصل الموضوعي حاكم علىٰ الحكمي وليس مخصّصاً له.

ثمّ قول المصنف‏ﷺ: (يتوهّم كونه مخصّصاً للعموم). إشارة إلىٰ فساد ذلك؛ لأن العموم الزماني في ﴿أُحلّ لَكُم الطّيّباتُ﴾ استمراري مستفاد من مقدّمات الحكمة. وبيّنا أنّه حينئذٍ يستصحب حكم المخصّص، ولا يرجع إلىٰ العام وإنْ لم يكن هناك استصحاب.

وبالجملة، لا يصحّ الرجوع هنا إلىٰ العام، حتىٰ يبحث في أنّ الاستصحاب مقدّم عليه أم لا، ويتوهّم أنّه مخصّص له، كما في شرح الاعتمادي.

(**ويمكن توجيه كلامه‏ﷺ، بأنّ مراده من العمومات**) ـ في قوله: (بأنّ الاستصحاب المخالف للأصل دليلٌ شرعيٌّ مخصّص للعمومات) (**بقرينة تخصيصه الكلام بالاستصحاب المخالف**) للأصل ـ (**هي عموماتُ الأُصول**).

نحو (كلّ شيء مطلق)[1] (وكلّ شيء لك حلال)، لاعمومات الأدلّة نحو أكرم العلماء كلّ يوم.

(**ومراده بالتخصيص للعمومات**) ليس معناه المصطلح المقابل للحكومة، كتخصيص عموم أكرم العلماء كلّ يوم باستصحاب حكم المخصص.

بل (**مايعمّ الحكومة**)، بمعنىٰ أنّ المراد بالتخصيص هو مطلق تقديم الأخصّ علىٰ الأعمّ، سواء كان من باب التخصيص المصطلح أو من باب الحكومة، كتقديم الاستصحاب علىٰ سائر الأصول.

---

(١) الفقيه ١: ٢٠٨ / ٩٣٧، والوسائل ٦: ٢٨٩، أبواب القنوت، ب ١٩، ح ٣.

مستصحب إجراء حكم دليل المستصحب في صورة الشكّ، فلمّا كان دليـل المسـتصحب أخصّ من الأُصول سمّي تقدّمه عليها تخصيصاً. فالاستصحابُ في ذلك متمّم لحكـم ذلك الدليل ومجريه في الزمان اللّاحق. فكذلك الاستصحابُ بالنسبة إلىٰ العمومات الاجتهاديّة، فإنّه إذا خرج المستصحبُ من العموم بدليله، والمفروضُ أنّ الاستصحابَ مُجرٍ لحكم ذلك

وبالجملة، مراده من كون الاستصحاب مخصّصاً للعمومات أنّه مقدّم علىٰ عـمومات الأُصـول، لا أنّـه مـخصّص اصـطلاحي لعـمومات الأدلّـة بقرينة تـخصيصه الكـلام بالاستصحاب المخالف، إذ لو كان مراده أنّ الاستصحاب مخصّص اصطلاحي لعمومات الأدلّة لم يفرّق بين كون الاستصحاب مخالفاً للأصل وكونه موافقاً له.

أمّا الأوّل، فكما إذا قـال: أكـرم العـلماء كـلّ يـوم ولا تكـرم زيـداً يـوم الجـمعة، فـإنّ استصحاب الحرمة المخالف لأصل البراءة مخصّص للعام.

وأمّا الثاني، فكما إذا قال: أكرم العلماء كلّ يوم ولا يجب إكرام زيد العالم يوم الجمعة، فإنّ استصحاب عدم الوجوب الموافق لأصل البراءة مخصّص للعام.

فمراده أنّ الاستصحاب المخالف للأُصول مخصّصٌ لعمومات الأُصول، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي دام ظلّه.

(كما ذكرنا في أوّل أصالة البراءة) من أنّه قد يتسامح في اطلاق التخصيص.

(أو غرضه أنّ مؤدّىٰ الاستصحاب في كلّ مستصحب إجراء حكم دليل المستصحب في صورة الشكّ، فلمّا كان دليل المستصحب أخصّ من الأُصول سمّي تقدّمه عليها تخصيصاً، فالاستصحابُ في ذلك متمّمٌ لحكم ذلك الدليل ومجريه في الزمان اللّاحق).

بمعنىٰ أنّ قوله: ـ مثلاً ـ (كلّ شيء لك حلال) و(كلّ شيء لك طاهر ... إلىٰ آخره) شامل لكلّ مشكوك، والنصّ الدالّ علىٰ حرمة العصير بالغليان مختصّ بمورده، وحينئذٍ يتسامح في إطلاق التخصيص ويقال يخصّص الأصل بالدليل.

والحال أنّ الدليل إمّا وارد علىٰ الأصل وإمّا حاكم عليه، ثمّ إذا شكّ في بقاء الحرمة يستصحب الحرمة المستفادة من ذلك النصّ، فيطلق عليه أيضاً التخصيص، والحـال أنّ الاستصحاب حاكم علىٰ سائر الأُصول، كما في شرح الاعتمادي.

(فكذلك الاستصحابُ بالنسبة إلىٰ العمومات الاجتهاديّة، فإنّه إذا خرج المستصحبُ)،

الدليل في اللّاحق، فكأنّه ـ أيضاً ـ مخصّصٌ، يعني: موجبٌ للخروج عن حكم العامّ، فافهم.

أعني: العصير (من العموم)، أعني: ﴿أُحلّ لَكُم الطّيّبات﴾ (بدليله) وهو النصّ الدالّ علىٰ حرمة العصير بالغليان.

(**والمفروضُ أنّ الاستصحابَ مجُرٍ لحكم ذلك الدليـل في اللّاحـق، فكأنّـه ـ أيـضاً ـ مخصّصٌ**)، بمعنىٰ أنّ قوله تعالىٰ: ﴿أُحلّ لَكُم الطّيّبات﴾ عامّ يدلّ علىٰ حلّ كلّ طيّبٍ، ودليل حرمة العصير مختّصٌ بمؤدّاه، وتخصيص العموم بهذا الدليل تخصيص اصطلاحي.

ثمّ إذا شكّ في بقاء الحرمة للشكّ في ذهاب الثلثين التقريبي يستصحب حكم المخصّص، فيشبه بالتخصيص، كما في شرح الاعتمادي. كما أشار إليه بقوله:

(**يعني: موجبٌ للخروج عن حكم العام**)، وليس بتخصيص في الحقيقة، إذ لا يصحّ الرجوع إلىٰ العامّ حتىٰ يدخل في باب التعارض، كي يبحث عن تقديم أحدهما علىٰ الآخر، فيقال بأنّ العام يخصّص بالاستصحاب.

(**فافهم**) لعلّه إشارة إلىٰ أنَّ الاستصحاب لا يمكن أن يكون مخصّصاً اصطلاحيّاً، وذلك فإنّ الثابت بالدليل المخصّص هو الحكم الواقعي، وبالاستصحاب هو مثل الحكم الواقعي لاعينه، فيكون الاستصحاب مخصّصاً بالتسامح، وإلّا فإنّه حاكم علىٰ الأُصول كما مرّ. هذا تمام الكلام في التنبيه العاشر.

الأمر الحادي عشر

قد أجرىٰ بعضهُم الاستصحابَ في ما إذا تعذّر بعضُ أجزاء المركّب، فيستصحبُ وجوبُ الباقي الممكن.

وهو بظاهره ـ كما صرّح به بعضُ المحقّقين ـ غيرُ صحيح، لأن الثابتَ سابقاً قبل تعذّر بعض الأجزاء وجوبُ هٰذه الأجزاء الباقية تبعاً لوجوب الكلّ ومن بـاب المـقدّمة، وهـو مرتفع قطعاً. والذي يراد ثبوته بعد تعذّر البعض هو الوجوبُ النفسيّ الاستقلالي، وهـو معلوم الانتفاء سابقاً.

(الأمر الحادي عشر: قد أجرىٰ بعضهمُ الاستصحابَ في ما إذا تعذّر بعضُ أجزاء المركّب، فيستصحبُ وجوبُ الباقي الممكن).

ومحلّ الكلام في هذا الأمر الحادي عشر هو: أنّه إذا تعذّر بعض أجزاء المركّب كتعذّر السورة مثلاً في الصلاة، حيث يكون تعذّر بعض الأجزاء موجباً للشكّ في وجوب الباقي، هل يرجع إلى البراءة، أو يستصحب وجوب الباقي؟.

فيقال بأنّ المورد وإنْ كان مورد أصل البراءة إلّا أنّ استصحاب وجوب الباقي حاكـمٌ عليه علىٰ فرض جريانه، إلّا أنّ جريانه مع قطع النظر عن التوجيهات الآتية غير صحيح، كما أشار إليه بقوله:

(وهو بظاهره، كما صرّح به بعضُ المحقّقين) وهو المحقّق الخوانساري عـلىٰ مـاحكي عنه، كما في الأوثق وشرح التنكابني (غيرُ صحيح، لأن الثابتَ سابقاً قـبل تـعذّر بـعض الأجزاء وجوبُ هذه الأجزاء الباقية تبعاً لوجوب الكلّ ومن باب المقدّمة، وهـو مـرتفع قطعاً. والذي يراد ثبوته بعد تعذّر البعض هو الوجوبُ النفسيّ الاستقلالي، وهو مـعلوم الانتفاء سابقاً).

وحاصل الإشكال علىٰ الاستصحاب المذكور علىٰ ما في شرح الاعـتمادي، هـو أنّـه يسـتفاد مـن أدلّـة الاسـتصحاب اعـتبار اتـحاد القـضيّة المـتيقّنة والمشكـوكة مـوضوعاً ومحمولاً، بأنْ يكون الشكّ في بقاء المتيقّن السابق سواء كان حكماً أو موضوعاً، لا فـي حدوث مثله.

ويمكن توجيهُهُ، بناءً علىٰ ما عرفتَ من جواز إبقاء القدر المشترك في بعض الموارد ولو علم بانتفاء الفرد المشخّص له سابقاً.

بأنّ المستصحبَ هو مطلق المطلوبيّة المتحقّقة سابقاً لهذا الجزء ولو في ضمن مطلوبيّة الكلّ، إلّا أنّ العرفَ لا يرونها مغايرةً في الخارج لمطلوبيّة الجزء في نفسه.

والشكّ فيما نحن فيه إنّما هو في الحدوث لا في البقاء؛ لأن المتيقّن السابق الثابت لهذه الأجزاء الباقية هو الوجوب التبعي المقدّمي، وقد انتفىٰ قطعاً، إذ بعد تعذّر الجزء لا يجب الكلّ حتىٰ تجب هذه الأجزاء مقدّمة له، والذي يراد إبقاؤه بالاستصحاب هو الوجوب النفسي لهذه الأجزاء وهو مشكوك الحدوث.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ المقصود بالاستصحاب إمّا الوجوب التبعي أو الوجوب النفسي. فإنْ كان الأوّل، فهو معلوم الانتفاء لاحقاً، فكيف يستصحب ؟! وإنْ كان الثاني، فهو معلوم الانتفاء سابقاً؛ لأن الموجود في السابق هو الوجوب التبعي لهذه الأجزاء الباقية، ثمّ يذكر المصنف توجيهات لاستصحاب وجوب الأجزاء الباقية. والتوجيه (الأوّل) ما أشار إليه بقوله:

(ويمكن توجيهُهُ، بناءً علىٰ ما عرفتَ) في التنبيه الأوّل **(من جواز إبقاء القدر المشترك في بعض الموارد ولو علم بانتفاء الفرد المشخّص له سابقاً)**.

وحاصل هذا التوجيه يرجع إلىٰ المسامحة العرفيّة في المستصحب كما مرّ في التنبيه الأوّل، حيث عرفت فيه أنّ استصحاب الكلّي ـ القسم الثالث ـ غير جارٍ إلّا إذا كان الفرد اللّاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد في نظر العرف، كما إذا علم انتفاء المرتبة الموجودة من السواد، فاحتمل حدوث لون آخر واحتمل تبدّله بمرتبة أُخرىٰ من السواد، فإنّه يجوز ـ حينئذٍ ـ استصحاب كلّي السواد.

وكذا فيما نحن فيه، فإنّ الوجوب النفسي علىٰ تقدير حدوثه في هذه الأجزاء يعدّ في نظر العرف مع الوجوب المقدّمي الثابت لها سابقاً كالمستمر الواحد، فيجوز استصحاب كلّي الوجوب الجامع بين النفسي والغيري، كما في شرح الاعتمادي مع تصرّف ما. فيكون المستصحب مطلق المطلوبيّة، كما أشار إليه بقوله:

(بأنّ المستصحبَ هو مطلق المطلوبيّة المتحقّقة سابقاً لهذا الجزء ولو في ضمن مطلوبيّة

ويمكن توجيهُهُ بوجه آخر، يستصحبُ معه الوجوب النفسي، بأنْ يقال:
إنّ معروض الوجوب سابقاً والمشار إليه بقولنا: «هٰذا الفعلُ كان واجباً» هو الباقي، إلّا أنّه يشكّ في مدخليّة الجزء المفقود في اتصافه بالوجوب النفسي مطلقاً، أو في اختصاص المدخليّة بحال الاختيار، فيكون محلّ الوجوب النفسي هو الباقي. ووجودُ ذلك الجزء المفقود

الكلّ، إلّا أنّ العرفَ لا يرونها).

أي: المطلوبيّة الكلّيّة (مغايرةٌ في الخارج لمطلوبيّة الجزء في نفسه).

فيكون ماهو المشكوك في اللّاحق عين ما هو المتيقّن في السابق في نظر العرف، فلا يرد الإشكال علىٰ استصحاب وجوب الأجزاء الباقية إلّا أنْ يقال بأنّ استصحاب كلّي الوجوب لا يُثبت الوجوب النفسي الذي هو المطلوب؛ لأنه أصل مثبت.

فإنّه يقال بأنّ الاستصحاب ـ حينئذٍ ـ وإنْ كان مثبتاً، إلّا أنّه لا إشكال في اعتبار الأصل المثبت فيما إذا كانت الواسطة خفيّة كما عرفت، ومانحن فيه يكون من هذا القبيل، حيث تكون الواسطة خفيّة، لما عرفت من أنّ كلّي الوجوب متحدٌ مع الوجوب النفسي في نظر العرف، وأنّ الآثار المترتّبة علىٰ الثاني مترتّبة علىٰ الأوّل في نظرهم. هذا تمام الكلام في التوجيه الأوّل.

وأشار إلىٰ التوجيه الثاني بقوله:

(ويمكن توجيهُهُ بوجه آخر).

أقول: الفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق هو أنّ المسامحة في التوجيه السابق تكون راجعة إلىٰ نفس المستصحب كما عرفت، وفي هذا التوجيه تكون راجعة إلىٰ موضوع الحكم، والمستصحب هو نفس الوجوب النفسي، كما أشار إليه بقوله:

(بأنْ يقال: إنّ معروض الوجوب سابقاً والمشار إليه بقولنا: «هذا الفعلُ كان واجباً» هو الباقي).

فيقال: إنّ الفعل الباقي كان واجباً نفسيّاً في السابق، فيستصحب وجوبه النفسي عند الشكّ في مدخليّة الجزء المفقود في اتّصافه بالوجوب النفسي مطلقاً أو في حال التمكّن والاختيار، بعد جعل وجود الجزء المفقود وعدمه بمنزلة الحالات المتبادلة عند العرف من دون مدخليّتها في موضوع الحكم.

وعدمُه عند العرف في حكم الحالات المتبادلة لذلك الواجب المشكوك في مدخليّتها، وهٰذا نظيرُ استصحاب الكرّيّة في ماء نقص منه مقدارٌ فشكّ في بقائه على الكرّيّة، فيقال: هٰذا الماء كان كرّاً، والأصل بقاء كرّيته، مع أنّ هٰذا الشخص الموجود الباقي لم يعلم بكرّيّته، وكذا استصحابُ القلّة في ماءٍ زيدَ عليه مقدارٌ.

وهُنا توجيهٌ ثالثٌ: وهو استصحابُ الوجوب النفسي المردّد بين تعلّقه سابقاً بالمركّب، على أنْ يكون المفقودُ جزءً له مطلقاً فيسقط الوجوبُ بتعذّره، وبين تعلّقه بالمركّب على أنْ يكون الجزء جزءً اختياريّاً يبقى التكليفُ بعد تعذّره، والأصل بقاؤه، فيثبتُ به تعلّقه بالمركّب

كما إذا أمر الشارع مثلاً بالصلاة المركّبة من عشرة أجزاء منها السورة، تكون الصلاة الفاقدة للسورة في نظر العرف هي الصلاة الواجدة لها، بمعنى أنّ الموضوع في نظر العرف هو المركّب الأعمّ من واجد السورة وفاقدها، ووجود السورة وعدمها يكون من قبيل الحالات المتبادلة للموضوع، كحصول زيد يوم الجمعة ويوم السبت وغيرهما.

وحينئذٍ يقال: إنّ هذا الجزء الذي وجوده وعدمه من قبيل الحالات المتبادلة للموضوع هل هو واجب مطلقاً فيسقط الأمر بالصلاة بتعذّره، أو واجب حال التمكّن فيبقى الأمر بها عند تعذّره فيستصحب الوجوب النفسي الثابت للصلاة قبل تعذّره؟.

(وهذا نظيرُ استصحاب الكرّيّة) في كون الموضوع باقياً بالتسامح العرفي لا بالدقّة العقليّة وكذلك استصحاب القلّة.

فالمتحصّل من الجميع أنّ المستصحب في التوجيه الأوّل هو مطلق الوجوب الجامع بين النفسي والغيري، وفي هذا التوجيه هو الوجوب النفسي. وقد أشار إلى التوجيه (الثالث) بقوله:

(وهنا توجيهٌ ثالثٌ).

والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه الأوّل هو نفس الفرق بينه وبين التوجيه الثاني، من حيث كون المستصحب في الأوّل مطلق الوجوب، وفيهما الوجوب النفسي، ثمّ الفرق بين الثالث والثاني هو متعلّق الحكم في التوجيه الثاني، كان مبيّناً ومعيّناً وهو الباقي، ومتعلّق الحكم في الثالث يكون مجملاً، كما أشار إليه بقوله:

(المردّد بين تعلّقه سابقاً بالمركّب على أنْ يكون المفقودُ جزءً له مطلقاً فيسقط الوجوبُ

على الوجه الثاني، وهٰذا نظير إجراء استصحاب وجود الكرّ في هٰذا الإناء لإثبات كـرّيّة الباقي فيه.

وتظهر فائدةُ مخالفة التوجيهات فيما إذا لم يبق إلّا قليلٌ من أجزاء المركّب، فإنّه يجـري التوجيه الأوّل والثالث، دون الثاني.

بتعذّره، وبين تعلّقه بالمركّب علىٰ أنْ يكون الجزء جزءً اختياريّاً يبقىٰ التكليفُ بعد تعذّره).

ولازم ذلك هـو كـون مـابقي مـن الأجـزاء واجـباً بـالوجوب النـفسي، بـعد جـريان الاستصحاب كما أشار إليه بقوله:

(والأصل بقاؤه)، أي: بقاء التكليف، (فيثبتُ به) بناء علىٰ اعتبار الأصل المثبت ملزومه وهو (تعلّقه بالمركّب على الوجه الثاني، وهذا نظير إجراء استصحاب وجود الكرّ في هـذا الإناء لإثبات كرّيّة الباقي فيه) في كون الأصل فيه مثبتاً.

(وتظهر فائدةُ مخالفة التوجيهات فيما إذا لم يبق إلّا قليلٌ من أجزاء المركّب، فإنّه يجري التوجيه الأوّل والثالث، دون الثاني).

وحاصل الكلام أنّه لا تظهر ثمرة التوجيهات المذكورة فيما إذا تعذّر جزءٌ من أجـزاء المركّب، كالسورة من الصلاة مـثلاً حـيث يـجري الاسـتصحاب ـ حـينئذٍ ـ عـلىٰ جـميع التوجيهات المذكورة.

بل إنّما تظهر الثمرة بينها فيما إذا تعذّر معظم أجزاء المركّب، ولم يبق إلّا قليل مـنها، فيجري حينئذٍ التوجيه الأوّل والثالث دون الثاني.

أمّا وجه جريان التوجيه الأوّل؛ فلأن مبناه كان علىٰ المسامحة في نفس المستصحب وهو مطلق الوجوب الجامع بين النفسي والغيري، بحيث يكون المشكوك عين المتيّقن.

وأمّا وجه جريان التوجيه الثالث؛ فلأن مبناه لم يكن علىٰ المسامحة العرفيّة بالنسبة إلىٰ بقاء الموضوع حتىٰ يضرّه انتفاء معظم الأجزاء، بل كان مبناه علىٰ بقاء الوجوب النفسي الذي كان للفعل في الزمان الثاني علىٰ المكلّف، وهذ المبنىٰ موجود فيما إذا كان الباقي قليلاً من الأجزاء.

ومن هنا ظهر وجه عدم جريان التوجيه الثاني؛ لأن مبناه كان علىٰ جـعل البـاقي مـن الأجزاء عين الكلّ الموجود في السابق بالمسامحة العرفيّة، ومن المعلوم هو عدم جريان

لأن العرفَ لا يساعدُ علىٰ فرض الموضوع بين هٰذا الموجود وبين جـامع الكـلّ ولو مسامحةً، لأن هٰذه المسامحة مختصّة بمعظم الأجزاء الفاقد لما لا يقدح في إثبات الإسم والحكم له، وفيما لو كان المفقود شرطاً، فإنّه لا يجري الاستصحابُ علىٰ الأوّل ويجري علىٰ الآخرين.

(وحيث إنّ بناء العرف علىٰ الظاهر علىٰ عدم إجراء الاستصحاب في فاقد الشرط لفاقد الجزء في هذا الحكم، أمكن جعله كاشفاً عن عدم استقامة التوجيه الأوّل).

المسامحة عند العرف فيما إذا كان المفقود معظم الأجزاء، كما أشار إليه بقوله:

(لأن العرفَ لا يساعدُ علىٰ فرض الموضوع بين هذا الموجود وبين جـامع الكـلّ ولو مسامحةً)، فيما إذا كان الموجود قليلاً من الأجزاء، والمطلب واضح.

وتظهر فائدة مخالفة التوجيهات ـ أيضاً ـ فيما إذا كان المفقود شرطاً، كما أشـار إليـه بقوله: (وفيما لو كان المفقود شرطاً) كما إذا تعذّرت الطهارة، (فإنّه لا يجري الاستصحابُ علىٰ الأوّل ويجري علىٰ الآخرين).

أمّا عدم جريان الاستصحاب عـلىٰ الأوّل، فـلأن المـتيقّن السـابق الثـابت للـمشروط وجوب نفسي، والذي يراد إثباته في الزمان اللّاحق ـ أيضاً ـ وجوب نفسي، إلّا أنّ المتيقّن الأوّل وهو الوجوب النفسي الثابت للصلاة بشرط الطهارة قد ارتفع قطعاً.

والثاني وهو الوجوب النفسي المتعلّق بالصلاة بلا طهارة قد شكّ في حدوثه، ولم يكن متيقّناً في السابق، فلا يجري استصحاب كلّي الوجوب، كما لا يخفىٰ.

وأمّا جريان الاستصحاب عـلىٰ الآخـرين، فـلأجل مـا يـمكن أنْ يـقال: بأنّ مـوضوع الوجوب النفسي في نظر العرف هو المركّب الأعمّ مـن واجـد الشـرط وفـاقده، فـانتفاء الشرط لا يضرّ بما هو المعتبر في جريان الاستصحاب من بقاء الموضوع ولو بالمسامحة العرفيّة.

(وحيث إنّ بناء العرف) عـملاً (علىٰ عدم إجراء الاستصحاب في فاقد معظم الأجزاء، وإجرائه في فاقد الشرط كَشَفَ عن فساد التوجيه الأوّل) بالنسبة إلىٰ فاقد الأجزاء مطلقاً، أي: كان الفاقد معظم الأجزاء أو غيره.

وذلك فإنّ التوجيه وإنْ كان صحيحاً كما عرفت مع قطع النظر عن بناء العرف عملاً علىٰ خلاف ذلك، إلّا أنّ بناء العرف عملاً علىٰ عدم إجـراء الاسـتصحاب فـي فـاقد الأجـزاء

وحيث إنّ بناء العرف علىٰ عدم إجراء الاستصحاب في فاقد معظم الأجزاء، وإجرائه في فاقد الشرط كَشَفَ عن فساد التوجيه الأوّل.

وحيث إنّ بناءهم علىٰ استصحاب نفس الكرّيّة دون الذات المتّصفة بها كَشَفَ عن صحّة الأوّل من الأخيرين، وقد عرفت أنّه لولا المسامحة العرفيّة في المستصحب وموضوعه لم يتمّ شيء من الوجهين.

وإجرائه في فاقد الشرط، يكشف عن فساد التوجيه الأوّل في فاقد الأجزاء مطلقاً.

بل يكشف عن فساد التوجيه الثالث ـ أيضاً ـ مضافاً إلىٰ ماسيأتي في كلام المصنف من وجه الفساد؛ لأن الاستصحاب علىٰ التوجيه الثالث يجري في فاقد معظم الأجزاء كما عرفت مع أنّ بناء العرف علىٰ عدم جريانه فيه.

(وحيث إنّ بناءهم علىٰ استصحاب نفس الكريّة دون الذات المتّصفة بها) في مسألة الشكّ في الكريّة لنقص مقدار من الماء.

وحاصل الكلام هو أنّ بناء العرف في تلك المسألة لمّا كان علىٰ استصحاب الوصف ـ أعني: الكريّة بعد إبقاء الموضوع بالمسامحة دون استصحاب الذات المتّصفة به، أعني: الماء الكرّ ـ فلا محالة يكشف بناؤهم هذا عن صحّة التوجيه الثاني دون الثالث، كما أشار إليه بقوله:

(**كَشَفَ عن صحّة الأوّل من الأخيرين**)، لأن الأوّل من الأخيرين ـ أعني: التوجيه الثاني ـ يكون الاستصحاب فيه من قبيل استصحاب الكريّة، والاستصحاب في التوجيه الثالث يكون من قبيل استصحاب وجود الماء الكرّ.

وبالجملة، أنّه يصحّ استصحاب الوجوب النفسي المتعلّق بهذه الأجزاء كما في التوجيه الثاني لكونه من قبيل استصحاب الكريّة، ولايصحّ استصحاب الوجوب النفسي المتعلّق بالموضوع المجمل كما في التوجيه الثالث لكونه من قبيل استصحاب وجود الكرّ. وقد عرفت بناء العرف علىٰ إجراء الأوّل دون الثاني.

إلّا أنْ يقال: بأنّ عدم جريان التوجيه الثالث ليس لأجل كون بناء العرف علىٰ خلافه، بل لأجل كون الأصل فيه مثبتاً وهو ليس بحجّة علىٰ تقدير القول باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار، كما أشار إليه بقوله:

وأمّا الوجه الثالث فهو مبنيّ علىٰ الأصل المثبت وستعرف بطلانه ، فتعيّن الوجه الثاني.
لكنّ الإشكالَ بعدُ في الاعتماد علىٰ هٰذه المسامحة العرفيّة المـذكورة، إلّا أنّ الظـاهر أنّ استصحابَ الكرّيّة من المسلّمات عند القائلين بالاستصحاب، و الظاهرُ عدمُ الفرق.
ثمّ إنّه لا فرقَ، بناءً علىٰ جريان الاستصحاب، بَينَ تعذّر الجزء بعد تنجّز التكليف، كما إذا زالت الشمس ، متمكّناً من جميع الأجزاء ففقد بعضها، وبَينَ ما إذا فقده قبل الزوال، لأن المستصحبَ هو الوجوبُ النوعيّ المنجّز ـ علىٰ تقدير اجتماع شرائطه ـ لا الشخصيّ المتوقّف علىٰ تحقّق الشرائط فعلاً، نعم هنا أوضح. وكذا لا فرق، بناءً عـلىٰ عـدم الجـريان، بـين

(وأمّا الوجه الثالث ، فهو مبنيٌّ علىٰ الأصل المثبت).
وكيف كان، فقد عرفت أنّ التوجيهات المذكورة مبنيّةٌ علىٰ المسامحة العرفيّة الراجعة إمّا إلى المستصحب كالتوجيه الأوّل أو إلىٰ الموضوع كالثاني والثالث.
(لكنّ الإشكالَ بعدُ في الاعتماد علىٰ هذه المسامحة العرفيّة المذكورة)، وذلك لعدم الجزم بتحقّق هذه المسامحة منهم.
(إلّا أنّ الظاهر أنّ استصحابَ الكرّيّة من المسـلّمات عـند القـائلين بـالاستصحاب، والظاهرُ عدمُ الفرق) بين اسـتصحاب الكـريّة واسـتصحاب الوجـوب النـفسيّ للأجـزاء الباقية، كما هو المفروض في المقام، إذ في كليهما استصحاب الوصف مع الالتزام ببقاء الموضوع من جهة المسامحة العرفيّة، فلابدّ للقائل ـ بجريان استصحاب الكريّة ـ الالتزام بجريان استصحاب الوجوب النفسيّ للأجزاء الباقية لوجود المناط في كليهما.
(ثمّ إنّه لا فرقَ، بناءً علىٰ جريان الاستصحاب، بَينَ تعذّر الجزء بعد تنجّز التكليف، كما إذا زالت الشمس، متمكّناً من جميع الأجزاء ففقد بعضها، وبَيْنَ ما إذا فقده قبل الزوال، لأن المستصحبَ هو الوجوبُ النوعيّ المنجّز ـ علىٰ تقدير اجتماع شرائطه ـ لا الشخصيّ المتوقّف علىٰ تحقّق الشرائط فعلاً).
وقول المصنّف رحمه الله بعدم الفرق في جريان الاستصحاب بين تـعذّر الجـزء بـعد تـنجّز التكليف أوقبله، دفعٌ لتوهّم الفرق بين تعذّر الجزء بعد التنجّز وبين تـعذّره قـبل التـنجّز بجريان الاستصحاب في الأوّل دون الثاني.
فلابدّ أوّلاً من وجه توّهم الفرق المذكور، وثانياً من دفع التوهّم المذكور، فنقول:

ثبوت جزئيّة المفقود بالدليل الاجتهادي، وبين ثبوتها بقاعدة الاشتغال.

وربّما يتخيل: أنّه لا إشكال في الاستصحاب في القسم الثاني، لأن وجوب الإتيان بذلك الجزء لم يكن إلّا لوجوب الخروج عن عهدة التكليف، وهٰذا بعينه مقتضٍ لوجوب الإتيان

إنّ حاصل وجه توهّم الفرق أنّ توجّه التكليف إلىٰ المكلّف معلوم في صورة تنجّز التكليف بدخول الوقت، فيشكّ في بقاء التكليف المذكور بعد عروض تعذّر بعض الأجزاء فيستصحب بقاؤه. وهذا بخلاف ما إذا حصل التعذّر قبل تنجّز التكليف بدخول الوقت، إذ ـ حينئذٍ ـ يكون أصل توجّه التكليف إلىٰ المكلّف مشكوكاً، فكيف يستصحب ؟!

وحاصل الدفع أنّ ماذكر في التوهّم من الفرق مبنيٌّ علىٰ أنْ يكون المراد بالمستصحب هو التكليف الشخصي الفعلي، وليس الأمر كذلك، بل المراد منه هو الوجوب النوعي، وهذا القسم من التكليف يتوجّه قبل دخول الوقت إلىٰ نوع المكلّفين.

غاية الأمر يكون تنجّزه معلّقاً علىٰ اجتماع الشرائط من الوقت وغيره. والوجود التعليقي نوعٌ من الوجود، قابلٌ للاستصحاب، وهو المستصحب في المقام، لا التكليف المنجّز الشخصيّ، كي يقال أنّه مشكوك.

فالحاصل أنّه لا فرق بناء علىٰ جريان الاستصحاب بين تعذّر الجزء قبل تنجّز التكليف أو بعده.

(نعم هنا أوضح)، أي: جريان الاستصحاب في فرض حصول التعذّر بعد تنجّز التكليف بدخول الوقت أوضح.

(وكذا لا فرق، بناءً علىٰ عدم الجريان، بين ثبوت جزئيّة المفقود بالدليل الاجتهادي)، كما إذا فُرض قيام الإجماع علىٰ جزئيّته، (وبين ثبوتها بقاعدة الاشتغال)، كما إذا فُرض الشكّ في جزئيّة السورة للصلاة، ثمّ حكم بجزئيّتها باشتغال الذمّة مع الصلاة بدونها. وربّما يتخيّل أنّه لا إشكال في الاستصحاب في القسم الثاني، وهوما ثبتت جزئيّته بقاعدة الاشتغال.

(لأن وجوب الإتيان بذلك الجزء لم يكن إلّا) لاستصحاب التكليف المقتضي (لوجوب الخروج عن عهدة التكليف، وهذا) ـ أعني: الاستصحاب المقتضي لوجوب الخروج ـ

بالباقي بعد تعذّر الجزء.

وفيه: ما تقدّم من أنّ وجوب الخروج عن عهدة التكليف بالمجمل إنّما هو بحكم العقل، لا بالاستصحاب، والاستصحابُ لا ينفعُ إلّا بناءً على الأصل المثبت. ولو قلنا به لم يفرّق بين

(**بعينه مقتضٍ لوجوب الإتيان بالباقي بعد تعذّر الجزء**).

وذلك فإنّ المفروض أنّ مدرك قاعدة الاشتغال عند المتخيّل هو الاستصحاب وهو بعينه موجود في صورة تعذّر الجزء. نعم لا يجري الاستصحاب علىٰ فرض ثبوت جزئيّة المفقود بالدليل الاجتهاديّ، لما مرّ غير مرّة من أنّ المتيقّن قبل تعذّر الجزء هو وجوب الأجزاء الباقية بالوجوب الغيري وهو قد انتفىٰ، والوجوب النفسي لها مشكوك الحدوث، فكيف يستصحب ؟!.

ثمّ عدم جريان الاستصحاب علىٰ فرض ثبوت جزئيّة المفقود بالدليل الاجتهادي لا يحتاج إلىٰ الجواب؛ لأن المفروض هو عدم جريان الاستصحاب مطلقاً، وإنّما المحتاج إلىٰ الجواب هو جريان الاستصحاب علىٰ تقدير ثبوت جزئيّة المفقود بقاعدة الاشتغال، ولهذا أشار إليه بقوله:

(**وفيه: ما تقدّم من أنّ وجوب الخروج عن عهدة التكليف بالمجمل إنّما هو بحكم العقل، لا بالاستصحاب**).

وحاصل الجواب أنّ ماذكر من جريان الاستصحاب في صورة ثبوت جزئيّة المفقود بقاعدة الاشتغال مبنيّ علىٰ أنْ يكون مدرك قاعدة الاشتغال هو الاستصحاب، كما عرفت وليس الأمر كذلك.

بل التحقيق هو أنّ مدرك قاعدة الاشتغال هو حكم العقل بالاشتغال من باب دفع الضّرر المحتمل، وهذا الحكم منه بعينه موجود عند تعذّر بعض الأجزاء من دون حاجةٍ إلىٰ الاستصحاب أصلاً.

(**والاستصحابُ لا ينفعُ إلّا بناءً علىٰ الأصل المثبت**)، وذلك لما مرّ في مسألة دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر، من أنّ وجوب الإتيان بالأكثر لا يثبت باستصحاب التكليف، لأنه أصل مثبت، بل يثبت بقاعدة الاشتغال للشكّ في المكلّف به أنّه الأقلّ أو الأكثر، وهي لا تجري في المقام عند الشكّ في وجوب الباقي، لأن الشكّ في وجوب الباقي شكّ في

ثبوت الجزء بالدليل أو بالأصل، لما عرفت من جريان استصحاب بقاء أصل التكليف.

وإنْ كان بينهما فرقٌ من حيث إنّ استصحابَ التكليف في المقام من قبيل استصحاب الكلّيّ المتحقّق سابقاً في ضمن فرد معيّن، بعد العلم بارتفاع ذلك الفرد المعيّن،

التكليف، لا في المكلّف به.

(ولو قلنا به لم يفرّق بين ثبوت الجزء بالدليل أو بالأصل).

أي: لو قلنا باعتبار الأصل المثبت، يجري استصحاب التكليف في جميع الموارد الثلاثة، أعني: في باب الأقلّ والاكثر، وفي مورد تعذّر الجزء الثابت بقاعدة الاشتغال، وفي مورد تعذّر الجزء الثابت بالدليل الاجتهادي.

أمّا في الأوّل، فبأنْ يقال: إنّا لنعلم أنّ الوجوب تعلّق بالأقلّ أو بالأكثر، فيستصحب بقاء الوجوب بعد إتيان الأقلّ، ويثبت به أنّ الواجب هو الأكثر.

وأمّا في الثاني، فبأنْ يقال: إنّا لا نعلم أنّ الوجوب تعلّق من الأوّل بهذه الأجزاء الباقية التي يتمكّن المكلّف من الإتيان بها، أو تعلّق بها مع السورة، وعلى التقدير الثاني وجبت السورة مطلقاً حتى يسقط التكليف بتعذّرها، أو عند التمكّن حتى يجب الباقي، فيستصحب كلّي الوجوب ويثبت به وجوب الباقي.

وأمّا في الثالث، فأنْ يقال: إنّه كان باقي الأجزاء واجباً مقدّمةً للكلّ عند التمكّن من السورة، ويحتمل كونها واجباً نفسيّاً عند تعذّرها، فيستصحب مطلق الوجوب المشترك بين النفسي والمقدّمي، ويثبت به وجوب الباقي بالوجوب النفسي. كما في شرح الاعتمادي مع تصرّفٍ منّا.

(وإنْ كان بينهما) أي: بين استصحاب التكليف في باب الأقلّ والأكثر واستصحاب التكليف عند تعذّر الجزء الثابت بالدليل الاجتهادي (فرق من حيث إنّ استصحاب التكليف في المقام من قبيل استصحاب الكلّي) ـ القسم الثالث وهو استصحاب الكلّي ـ (المتحقّق سابقاً في ضمن فرد معيّن، بعد العلم بارتفاع ذلك الفرد المعيّن).

فإنّ استصحاب كلّي الوجوب ـ مع تردّده بين المقدّمي المرتفع قطعاً والنفسي المشكوك حدوثه ـ نظير استصحاب الإنسان المردّد بين زيد المرتفع قطعاً، وعمرو المشكوك حدوثه مكان زيد، كما في شرح الاعتمادي.

وفي استصحاب الاشتغال من قبيل استصحاب الكلّيّ المتحقّق في ضمن المردّد بين المرتفع والباقي.

وقد عرفت عدمَ جريان الاستصحاب في الصورة الأُولىٰ، إلّا في بعض مواردها بمساعدة العرف.

ثمّ اعلم أنّه نُسِبَ إلىٰ الفاضلين التمسّكُ بالاستصحاب في هذه المسألة وفي مسألة الأقطع. والمذكور في المعتبر والمنتهىٰ: «الاستدلالُ علىٰ وجوب غسل ما بقي من اليد المقطوعة ممّا دون المرفق، إنّ غسل الجميع بتقدير وجود ذلك البعض واجبٌ، فاذا زال البعض لم يسقط الآخرُ». انتهىٰ.

(وفي استصحاب الاشتغال) في باب الأقلّ والأكثر، وعند تعذّر الجزء الثابت بقاعدة الاشتغال (من قبيل استصحاب الكلّي) ـ القسم الثاني وهو استصحاب الكلّي ـ (المتحقّق في ضمن المردّد بين المرتفع والباقي).

نظير استصحاب الحيوان المردّد بين كونه عصفوراً لا يعيش إلّا سنة مثلاً، وغنماً يعيش عشر سنين مثلاً، كما في شرح الاعتمادي.

(وقد عرفت) في التنبيه الأوّل جريان الاستصحاب في القسم الثاني من استصحاب الكلّي، إلّا أنّه لا يثبت به الخصوصيّة، إلّا علىٰ القول بالأصل المثبت.

(عدم جريان الاستصحاب في الصورة الأُولىٰ)، أي: في القسم الثالث من استصحاب الكلّي.

(إلّا في بعض مواردها بمساعدة العرف)، وهو ما إذا كان الفرد اللّاحق مع الفرد السابق كالمستمّر الواحد، كما مرّ في مثال السواد، وكما في ما نحن فيه، فإنّه يصحّ استصحاب الكلّي في هذه الموارد، إلّا أنّه لا يثبت به خصوص الفرد اللّاحق إلّا علىٰ القول بالأصل المثبت أو فرض خفاء الواسطة، كما مرّ احتماله، علىٰ ما في شرح الاعتمادي.

(ثمّ اعلم أنّه نسب إلىٰ الفاضلين التمسّك بالاستصحاب في هذه المسألة)، أعني: مسألة تعذّر الجزء (وفي مسألة الأقطع) الذي قطعت يده.

(والمذكور في المعتبر والمنتهىٰ) ـ والأوّل للمحقّق والثاني للعلّامة ـ: (الاستدلال علىٰ وجوب غسل مابقي من اليد المقطوعة ممّا دون المرفق) بحيث بقي شيء من محلّ الغسل،

وهٰذا الاستدلال يحتمل أنْ يراد منه مفاد قاعدة (الميسورُ لا يَسقُطُ بالمعسور)، ولذا أبدله في الذكرىٰ بنفس القاعدة، ويحتمل أنْ يراد منه الاستصحابُ، بأنْ يراد منه هذا الموجودُ بتقدير وجود المفقود في زمان سابق واجب، فإذا زال البعض لم يعلم سقوط الباقي والأصل عدمه.

أو لم يسقط بحكم الاستصحاب، ويحتمل أنْ يراد به التمسّكُ بعموم ما دلّ علىٰ وجوب كلّ من الأجزاء من غير مخصّص له بصورة التمكّن من الجميع، لكنّه ضعيفٌ احتمالاً ومحتملاً.

(إنّ غسل الجميع)، أي: جميع اليد (بتقدير وجود ذلك البعض واجب، فإذا زال البعض لم يسقط الآخر. انتهىٰ).

(وهذا الاستدلال) له ثلاثة محامل، علىٰ مافي شرح الاعتمادي:

أحدها: التمسّك بالقاعدة المستفادة من الأخبار الواردة في خصوص باب تعذّر بعض الشيء.

ثانيها: التمسّك بالأصل العملي.

ثالثها: التمسّك بالأصل اللفظي، كما قال: (يحتمل أنْ يراد منه مفاد قاعدة (الميسور لا يسقط بالمعسور)، ولذا أبدله)، أي: الاستدلال، الشهيد الأوّل (في الذكرىٰ بنفس القاعدة).

حيث قال: يجب غسل الباقي؛ لأن الميسور لا يسقط بالمعسور.

(ويحتمل أنْ يراد منه الاستصحاب، بأنْ يراد منه هذا الموجود)، أي: بقية اليد (بتقدير وجود المفقود في زمان سابق واجب، فاذا زال البعض لم يعلم سقوط الباقي والاصل عدمه)، أي: عدم السقوط، فيكون التمسّك حينئذٍ بالأصل العدمي.

(أو لم يسقط بحكم الاستصحاب)، فيكون التمسّك حينئذٍ بالأصل الوجودي.

(ويحتمل أنْ يراد به التمسّك بعموم مادلّ علىٰ وجوب كلّ من الأجزاء من غير مخصّص له بصورة التمكّن من الجميع).

بمعنىٰ أنّ الشارع أمر مثلاً بغسل اليد اليمنىٰ بنحو العموم، أي: لا في خصوص صورة التمكّن من غسل الجميع.

(لكنّه ضعيف احتمالاً ومحتملاً).

أمّا ضعفه بحسب الاحتمال، فلأن الظاهر من كلماتهم هو التمسّك بقاعدة (الميسور

....

لايسقط بالمعسور). نعم، لايبعد إرادتهما الاستصحاب، ولا تساعد عبارتهما إرادة التمسّك بالعام.

أمّا ضعفه محتملاً، فلعدم الدليل في جميع الموارد بالنسبة إلىٰ الباقي حتىٰ يؤخذ بعمومه أو إطلاقه، مع أنّ دليل وجوب الجزء تبعي غيري لذي المقدّمة، أعني: وجوب الكلّ، ومع وجوب الكلّ، كما هو المفروض لا معنىٰ لبقاء وجوب الجزء الذي هو تابع له. نعم، لو كان الدليل الدالّ علىٰ وجوب الكلّ عامّاً أو مطلقاً شاملاً لما وجد فيه جميع الأجزاء وما فقد فيه بعضها، لكان للتمسّك بالعموم أو الإطلاق ـ حينئذ ـ مجالٌ، علىٰ ما في شرح التنكابني مع تلخيص منّا. هذا تمام الكلام في الامر الحادي عشر.

الأمر الثاني عشر

إنّه لا فرقَ في احتمال خلاف الحالة السابقة بين أنْ يكون مساوياً لاحتمال بقائه أو راجحاً عليه بأمارة غير معتبرة.

ويدلّ عليه وجوه:

الأوّل: الإجماع القطعي علىٰ تقدير اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار.

الثاني: إنّ المراد بالشكّ في الروايات معناه اللغوي، وهو خلاف اليقين، كما في الصحاح.

(**الأمر الثاني عشر**): والغرض من البحث في هذا الأمر ـ الثاني عشر ـ هو بيان ما هو المراد من الشكّ المأخوذ في الاستصحاب، هل هو الشكّ بمعنىٰ تساوي الطرفين، أو بمعنىٰ اللّغوي، أعني: عدم اليقين الشامل للظنّ غير المعتبر؟

فيكون المراد باليقين حينئذٍ هو الأعمّ من اليقين الوجداني كالعلم، واليقين التعبّدي كالظنّ المعتبر. وما يظهر من المصنّف‌﴿ هو المعنىٰ الثاني، أعني: المراد من الشكّ هو خلاف اليقين. حيث قال:

(**إنّه لا فرق في احتمال خلاف الحالة السابقة بين أنْ يكون مساوياً لاحتمال بقائه أو راجحاً عليه بأمارة غير معتبرة**)، فيجري الاستصحاب حتىٰ في صورة الظنّ غير المعتبر علىٰ خلاف الحالة السابقة. ثمّ يشير إلىٰ مايدلّ علىٰ كون المراد من الشكّ هو خلاف اليقين بقوله:

(**ويدلّ عليه وجوه: الأوّل: الإجماع القطعي علىٰ تقدير اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار**).

ومقتضىٰ الإجماع علىٰ القول باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار هو الرجوع إلىٰ الاستصحاب حتىٰ مع قيام الظنّ غير المعتبر علىٰ خلاف الحالة السابقة فضلاً عن صورة تساوي الاحتمالين؛ لأن الظاهر، بل المقطوع عدم اعتبار حصول الظنّ من الاستصحاب علىٰ القول باعتباره من باب الأخبار، إلّا أنْ يقال بمنع حصول الإجماع في المقام، إذ ليست هذه المسألة معنونة في كلمات جميع من قال بحجّيّة الاستصحاب من باب الأخبار.

(**الثاني: إنّ المراد بالشكّ في الروايات معناه اللغوي، وهو خلاف اليقين**)، فيشمل الشكّ

ولا خلاف فيه ظاهراً.

ودعوىٰ: «انصراف المطلق في الروايات إلى معناه الأخص، وهو الاحتمال المساوي» لا شاهِدَ لها، بل يشهدُ بخلافها ـ مضافاً إلى تعارف إطلاق الشكّ في الأخبار علىٰ المعنىٰ الأعمّ ـ مواردٌ من الأخبار:

منها: مقابلة الشكّ باليقين في جميع الأخبار.

ومنها: قوله في صحيحة زرارة الأُولىٰ: (فإنْ حُرِّكَ إلى جَنبِهِ شيءٌ وهو لا يَعلمُ به)[1]، فإنّ ظاهره فرض السؤال فيما كان معه أمارةُ النوم.

معنىٰ تساوي الطرفين والظنّ والوهم، (كما في الصحاح، ولا خلاف فيه)، أي: لا خلاف في كون الشكّ لغةً خلاف اليقين؛ لأنه هو المتعارف في لغة العرب، وجعلُ الظنّ مقابلاً للشكّ واليقين اصطلاحٌ مستحدثٌ.

(ودعوىٰ: «انصراف المطلق في الروايات إلىٰ معناه الأخص، وهو الاحتمال المساوي» لا شاهد لها)؛ لأن استعماله فيه في كلام الشارع لم يقع إلّا نادراً ما، كما في شكوك الصلاة علىٰ مافي شرح الاعتمادي.

(بل يشهد بخلافها ـ مضافاً إلى تعارف إطلاق الشكّ في الأخبار علىٰ المعنىٰ الأعمّ ـ موارد من الأخبار) الواردة في باب الاستصحاب.

(منها: مقابلة الشكّ باليقين في جميع الأخبار)، وظاهر المقابلة هو التناقض بين الشكّ واليقين، فيكون المراد من الشكّ عدم اليقين.

(ومنها: قولهعليه السلام في صحيحة زرارة الأُولىٰ) ـ الواردة في الحكم ببقاء الوضوء إلىٰ اليقين بالنوم ـ: (فإنْ حُرّك إلىٰ جنبه شيءٌ وهو لا يعلم به)، فإنّ ظاهره فرض السؤال فيما كان معه أمارة النوم)، وهو حصول الظنّ بالنوم؛ لأن عدم الشعور إلىٰ حركة الشيء يفيد الظنّ بأنّه نام، ومع ذلك حكمعليه السلام بالاستصحاب، فيكون هذا الحكم شاهداً علىٰ جريان الاستصحاب في مورد الظنّ بارتفاع الحالة السابقة، وهو المطلوب.

---

(١) التهذيب ١: ٨ / ١١، الوسائل ١: ٢٤٥، أبواب نواقض الوضوء، ب ١، ح ١.

ومنها: قولهعليه السلام: (لا، حتىٰ يستيقن)[1]، حيث جعل غاية وجوب الوضـوء الاسـتيقان بالنوم ومجيء أمر بيّن منه.

ومنها: قولهعليه السلام: (ولكن ينقضه بيقين آخر)[2]، فإنّ الظاهر سوقه في مقام بيان حـصر ناقض اليقين باليقين.

ومنها: قولهعليه السلام في صحيحة زرارة الثانية: (فَلَعَلَّهُ شَيءٌ أُوقِع عَلَيكَ، وليسَ يَنبَغي لكَ أنْ تَنقُضَ اليَقينَ بِالشَّكِّ)[3]، فإنّ كلمة «لعلّ» ظاهرة في مجرّد الاحتمال، خصوصاً مع وروده في مقام إبداء ذلك، كما في المقام، فيكون الحكمُ متفرّعاً عليه.

(ومنها: قولهعليه السلام: (لا، حتىٰ يستيقن)، حيث جعل غاية وجـوب الوضـوء الاسـتيقان بالنوم ومجيء أمرٍ بيّنٍ منه)، فيكون الظنّ كالشكّ بمعنىٰ تساوي الاحتمالين والوهم داخلاً في المغيّا، فيحكم ببقاء الوضوء مالم يحصل اليقين بالنوم وإنْ حصل الظنّ به، وهو المطلوب.

(ومنها: قولهعليه السلام: (ولكن ينقضه بيقين آخر)، فإنّ الظاهر سوقه في مقام بـيان حـصر ناقض اليقين باليقين)، فلا يجب الوضوء مالم يحصل اليقين بالنوم.

(ومنها: قولهعليه السلام في صحيحة زرارة الثانية: (فلعلّه شيء أوقع عليك، وليس ينبغي لك أنْ تنقض اليقين بالشكّ)، فإنّ كلمة «لعّل» ظاهرة في مجرّد الاحتمال) ولو كان احتمالاً راجحاً، فيشمل الظنّ والشكّ والوهم.

غاية الأمر تارةً: تكون كلمة «لعّل» واردة في مقام الترجّي، كما تقول للمريض: اشرب الدواء الفلاني لعلّه ينفعك.

وأُخرىٰ: في مقام إبداء الاحتمال، كما أشار إليه بقوله: (خصوصاً مع وروده في مـقام إبداء ذلك)، أي: الاحتمال (كما في المقام)، لأنّ غرض الإمامعليه السلام هو إبداء الاحتمال.

ومفاد الرواية أنّ رؤية الدّم في الثوب بعد الصلاة لا ينبغي أنْ يفيد القطع بوقوع الصلاة في النجس، إذ يحتمل وقوعه بعد الصلاة.

(فيكون الحكم متفرّعاً عليه)، أي: فيكون حكم الإمام ببقاء الطهارة متفرّعاً علىٰ مجرّد

---

(١) التهذيب ١: ٨ / ١١، الوسائل ١: ٢٤٥، أبواب نواقض الوضوء، ب ١، ح ١.

(٢) التهذيب ١: ٨ / ١١، الوسائل ١: ٢٤٥، أبواب نواقض الوضوء، ب ١، ح ١.

(٣) التهذيب ١: ٤٢١ / ١٣٣٥، الوسائل ٣: ٤٦٦، أبواب النجاسات، ب ٣٧، ح ١.

ومنها: تفريع قوله عليه السلام: (صُم للرُّؤيَةِ وافطِر لِلرُّؤيَةِ)[١] علىٰ قوله عليه السلام: (اليقينُ لا يـدَخُلُهُ الشَّكُّ)[٢].

الثالث: إنّ الظنّ الغير المعتبر إنْ علم بعدم اعتباره بالدليل، فمعناه أنّ وجوده كعدمه عند الشارع، وإنّ كلّ ما يترتّب شرعاً علىٰ تقدير عدمه، فهو المترتّبُ علىٰ تقدير وجوده، وإنْ كان ممّا شكّ في اعتباره، فرجعُ رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه إلىٰ نقض اليقين بالشكّ، فتأمّل جدّاً.

الاحتمال.

(**ومنها: تفريع قوله عليه السلام: (صُم للرؤية وافطر للرؤية) علىٰ قوله عليه السلام: (اليقين لايدخله الشكّ)**)، فإنّ ظاهر التفريع المذكور في أنّ المراد هو أنّ اليقين لا يدخله غير اليقين سواء كان ظنّاً أو شكّاً أو وهماً. وتفصيل البحث في هذه الرواية قد تقدّم، فراجع.

(**الثالث: إنّ الظنّ الغير المعتبر**) الدالّ علىٰ ارتفاع الحالة السابقة (**إنْ عُلم بعدم اعتباره بالدليل**)، كالظنّ الحاصل من القياس وخبر الفاسق.

(**فمعناه أنّ وجوده كعدمه عند الشارع، وإنّ كلّ ما يترتّب شرعاً علىٰ تقدير عدمه، فهو المترتّب علىٰ تقدير وجوده**).

بمعنىٰ أنّ الاستصحاب، كما يجري مع انتفاء الظنّ الحاصل من القياس مثلاً، كذلك يجري مع وجوده علىٰ خلاف الحالة السابقة.

(**وإنْ كان ممّا شكّ في اعتباره**)، أي: إنْ كان الظنّ ممّا شكّ في اعتباره بأنْ لم يدلّ الدليل علىٰ عدم اعتباره، كالظنّ الحاصل من الشهرة مثلاً، فيجري الاستصحاب في مورده من دون إشكال؛ لأن رفع اليد عن اليقين بالحكم بهذا الظنّ نقضٌ لليقين بالشكّ، كما أشار إليه بقوله:

(**فرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه إلىٰ نقض اليقين بالشكّ**).

فإذا تنجّس الماء بالتغيّر ثمّ زال تغيّره بنفسه فكما أنّه لو شكّ في بقاء النجاسة من دون أمارة في البين يكون رفع اليد عن المتيقّن السابق نقضاً لليقين بالشكّ، فكذا إذا ظنّ بزوال

---

(١) التهذيب ٤: ١٥٩ / ٤٤٥، الوسائل ١٠: ٢٥٥ ـ ٢٥٦، أبواب أحكام شهر رمضان، ب ٣، ح ١٣.

(٢) التهذيب ٤: ١٥٩ / ٤٤٥، الوسائل ١٠: ٢٥٥ ـ ٢٥٦، أبواب أحكام شهر رمضان، ب ٣، ح ١٣.

هٰذا كلّه على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب التعبّد المستنبط من الأخبار، وأمّا علىٰ تقدير اعتباره من باب الظنّ الحاصل من تحقّق المستصحب في السابق، فظاهرُ كلماتهم أنّه لا يقدح فيه ـ أيضاً ـ وجودُ الأمارة الغير المعتبرة، فتكون العبرةُ فيه عندهم بالظنّ النوعي وإنْ كان الظنّ الشخصي علىٰ خلافه. ولذا تمسّكوا به في مقامات غير محصورة علىٰ الوجه الكلّيّ من غير التفات إلىٰ وجود الأمارات الغير المعتبرة في خصوصيّات الموارد.

واعلم: إنّ الشهيدؒ في الذكرىٰ ـ بعدما ذكر مسألة الشكّ في تقدّم الحدث علىٰ الطهارة ـ قال:

الحالة السابقة بسبب الشهرة، فإنّه وإنْ كان نقضاً لليقين بالظنّ من جهة إفادة الشهرة الظنّ، إلّا أنّه نقضٌ لليقين بالشكّ من جهة الشكّ في اعتباره، علىٰ مافي شرح الاعتمادي.

(فتأمّل جدّاً) لعلّه إشارة إلىٰ أنّ عدم إجراء الاستصحاب في مورد الظنّ المشكوك اعتباره مستلزم لرفع اليد عمّا هو متيقّن الحجّيّة، أعني: الاستصحاب بما هو مشكوك الحجّيّة، أعني: الظنّ وهو قبيحٌ.

أو إشارة إلىٰ ما في شرح الاعتمادي، من أنّ صدق نقض اليقين بالشكّ في صورة وجود الظنّ غير المعتبر موقوف علىٰ كون الشكّ في أخبار الاستصحاب بالمعنىٰ الأعمّ وهو أوّل الدعوىٰ.

(هذا كلّه علىٰ تقدير اعتبار الاستصحاب من باب التعبّد المستنبط من الأخبار، وأمّا علىٰ تقدير اعتباره من باب الظنّ الحاصل من تحقّق المستصحب في السابق، فظاهر كلماتهم أنّه لا يقدح فيه ـ أيضاً ـ وجود الأمارة الغير المعتبرة) علىٰ ارتفاع الحالة السابقة؛ لأن اعتبار الاستصحاب ـ حينئذٍ ـ يكون من باب الظنّ النوعي، أعني: إفادة الاستصحاب الظنّ في نوع موارده لنوع من المكلّفين، فلا ينافي حصول الظنّ غير المعتبر بالخلاف في بعض الموارد، كما أشار إليه بقوله:

(فتكون العبرة فيه عندهم بالظنّ النوعي وإنْ كان الظنّ الشخصي علىٰ خلافه).

فلا فرق في جريان الاستصحاب بين اعتباره من باب التعبّد وبين اعتباره من باب الظنّ، إلّا أنّ الفرق بينهما من جهة اُخرىٰ وهي أنّ الثاني له نظرٌ إلىٰ الواقع بخلاف الأوّل.

(واعلم: إنّ الشهيدؒ في الذكرىٰ ـ بعدما ذكر مسألة الشكّ في تقدّم الحدث علىٰ

«تنبيه: قولنا «اليقين لا يرفعه الشكّ» لا نعني به اجتماع اليقين والشكّ في زمان واحد، لامتناع ذلك، ضرورة أنّ الشكّ في أحد النقيضين يرفع يقين الآخر. بل المعنيّ به أنّ اليقينَ الذي كان في الزمن الأوّل لا يخرج عن حكمه بالشكّ في الزمان الثاني، لأصالة بقاء ما كان على ما كان، فيؤول إلىٰ اجتماع الظنّ والشكّ في الزمان الواحد، فيرجّح الظنّ عليه، كما هو مطّرد في العبادات وغيرها». انتهىٰ.

ومرادُه من الشكّ معناه اللغوي، وهو مجرّد الاحتمال المنافي لليقين، فلا ينافي ثبوت الظنّ الحاصل من أصالة بقاء ما كان. فلا يرد ما أُورد عليه من أنّ الظنّ كاليقين في عدم الاجتماع مع الشكّ.

الطهارة ـ قال: تنبيه:) معنىٰ (قولنا «اليقين لا يرفعه الشكّ» لا نعني به اجتماع اليقين والشكّ في زمان واحد، لامتناع ذلك، ضرورة أنّ الشكّ في أحد النقيضين يرفع يقين الآخر).

فإنّ احتمال إنتفاء الحياة يرفع اليقين بها قطعاً، إذ اليقين ينافي احتمال الخلاف.

(بل المعنيّ به أنّ اليقين الذي كان في الزمن الأوّل لا يخرج عن حكمه).

أي: عن كونه طريقاً إلىٰ ماكان طريقاً إليه.

(لأصالة بقاء ما كان علىٰ ما كان) حيث يفيد الأصل المذكور الظنّ بالبقاء.

(فيؤول إلىٰ اجتماع الظنّ والشكّ في الزمان الواحد) بعد إجراء أصالة بقاء ماكان علىٰ ما كان المفيد للظنّ بالبقاء، (فيرجّح الظنّ عليه) أي: الشكّ (كما هو مطّرد في العبادات)، كما في شكوك الصلاة مثلاً. (انتهىٰ) كلام الشهيد في الذكرى.

(ومراده من الشّك معناه اللغوي)، أي: خلاف اليقين الشامل للوهم، كما أشار إليه بقوله:

(وهو مجرّد الاحتمال) الصادق علىٰ الوهم (المنافي لليقين، فلا ينافي ثبوت الظنّ الحاصل من أصالة بقاء ما كان، فلا يرد ما أُورد عليه من أنّ الظنّ كاليقين في عدم الاجتماع مع الشكّ).

وحاصل الإيراد علىٰ ما في شرح الاعتمادي، هو أنّ الشهيد بعدما ذكر امتناع اجتماع اليقين والشكّ، حكم باجتماع الظنّ والشكّ، والحال أنّه ـ أيضاً ـ ممتنعٌ.

نعم، يرد علىٰ ما ذكرنا من التوجيه: إنّ الشهيد‌، في مقام دفع ما يتوهّم من التناقض المتوهّم في قولهم: «اليقينُ لا يَرفَعُهُ الشّكُّ»، ولا ريب أنّ الشكّ الذي حُكِمَ بأنّه لا يـرفع اليقين، ليس المرادُ منه الاحتمالَ الموهومَ.

لأنه إنّما يصيرُ موهوماً بعد ملاحظة بقاء أصالة بقاء ما كان، نظير المشكوك الذي يراد إلحاقه بالغالب، فإنّه يصير مظنوناً بعد ملاحظة الغلبة.

وحاصل الجواب أنّ مراده من الشكّ المجامع مع الظنّ هو الوهم لا الاحتمال المتساوي، وما هو اجتماعه مع الظنّ ممتنع هو الشكّ بمعنىٰ تساوي الطرفين لا الشكّ بمعنىٰ الوهم.

(نعم، يرد علىٰ ما ذكرنا من التوجيه: إنّ الشهيد‌، في مقام دفع ما يتوهّم من التناقض المتوهّم في قولهم: «اليقين لايرفعه الشكّ»).

حيث يتوهّم منه جواز اجتماع اليقين مع الشكّ وهو من التناقض.

(ولا ريب أنّ الشكّ الذي حكم بأنّه لا يرفع اليقين، ليس المراد منه الاحتمال الموهوم)، بل هو الشكّ بمعنىٰ تساوي الطرفين. غاية الامر أحد الطرفين يصير موهوماً بعد ملاحظة أصالة بقاء ماكان علىٰ ما كان.

والحاصل أنّ الشكّ في كلام الشهيد ـ حيث قال: «فيؤول إلىٰ اجتماع الظنّ والشكّ» ـ هو عين الشكّ في كلام القوم: «اليقين لا يرفعه الشكّ».

غاية الأمر يكون هذا الكلام من الشهيد دفعاً للتناقض المتوهّم في كلامهم، فكأنّه قال: إنّ الاجتماع ليس هو بين الشكّ واليقين وإنّما هو بين الشكّ والظنّ فيُرد عليه أنّ الشكّ كما لا يجوز اجتماعه مع اليقين لا يجوز اجتماعه مع الظنّ أيضاً، إذ ليس مرادهم من الشكّ هو خصوص الاحتمال الموهوم المجامع مع الظنّ كما تقدّم في التوجيه.

(لأنه إنّما يصير موهوماً بعد ملاحظة بقاء أصالة بقاء ماكان).

بمعنىٰ أنّ الشكّ يكون في أوّل حدوثه متساوي الطرفين وبعد ملاحظة الحالة السابقة يصير موهوماً، فمرادهم من الشكّ هو الأعمّ من الاحتمال الموهوم والمتساوي، كما في شرح الاعتمادي.

(نظير المشكوك الذي يراد إلحاقه بالغالب، فإنّه يصير مظنوناً بعد ملاحظة الغلبة).

وعلىٰ تقدير إرادة الاحتمال الموهوم، كماذكره المدقّق الخوانساري، فلا يندفعُ به توهّمُ اجتماع الوهم واليقين المستفاد من عدم رفع الأوّل للثاني وإرادة اليقين السـابق. والشكّ اللّاحق يغني عن إرادة خصوص الوهم من الشكّ.

فإذا كان اكثر أهل السوق مسلمين وبعضهم كفّاراً، فمجهول الحال يكون فـي بـادىء الأمر مشكوكاً بالتساوي، وبعد ملاحظة غـلبة المسـلمين يـصير إسـلامه مـظنوناً وكـفره موهوماً.

وبالجملة، إنّ مرادهم من الشكّ هو تساوي الاحتمالين، فمراد الشهيد ـ أيضاً ـ هو ذلك وحينئذ يرد ما ذكرنا من أنّ الظنّ كاليقين لا يجتمع مع الشكّ.

فما ذكره الشهيدﷺ من رجوع الأمر إلىٰ اجتماع الظنّ والشكّ لا يرجـع إلىٰ مـحصّلٍ صحيح؛ لأن ذلك كان مبنيّاً علىٰ جعل الشكّ بمعنىٰ الاحتمال الموهوم وهو خلاف ظاهر كلام القوم.

نعم، يمكن توجيه كلام الشهيد بحيث لا يرد عليه شيء بأنْ يقال: إنّ المراد من الشكّ في كلا الموضعين بمعنىٰ خلاف اليقين بعد رفع التناقض المتوهّم من جهة اجتماع الشكّ واليقين بتعدّد زمان الشكّ واليقين.

غاية الأمر تحقّق الكلّي في الموضع الأوّل في ضمن الاحتمال المساوي أو الأعمّ منه ومن الاحتمال الموهوم، وفي الموضع الثاني ـ أعني: «فيؤول إلىٰ اجتماع الظنّ والشكّ» ـ في ضمن الاحتمال الموهوم، إلّا أنّ التـناقض المـتوهّم مـن اجـتماع اليـقين والشكّ فـي كلامهم لا يُعالج بحمل الشكّ علىٰ الوهم، كما صنع الخوانساري. علىٰ ما أشار إليه بقوله:

(وعلىٰ تقدير إرادة الاحتمال الموهوم، كما ذكره المدقّق الخوانساري، فلا يندفع به توهّم اجتماع الوهم واليقين المستفاد من عدم رفع الأوّل للثاني).

مع أنّ اجتماع الوهم واليقين ممتنع، فلابدّ في علاج التناقض من الالتزام بتعدّد زمان الشكّ واليقين، بأن يكون زمان اليقين قبل زمان الشكّ، ومعه لا حاجة إلىٰ حـمل الشكّ بمعنىٰ الوهم، كما أشار إليه بقوله:

(وإرادة اليقين السابق. والشكّ اللّاحق يغني عن إرادة خصوص الوهم مـن الشكّ)، فإيراد عدم جواز اجتماع اليقين مع الشكّ بأيّ معنىٰ كان في محلّه، كما أشار إليه بقوله:

وكيف كان، فما ذكره المُورِد ـ من اشتراك الظنّ واليقين في عدم الاجتماع مع الشكّ مطلقاً ـ في محلّه، فالاَولىٰ أنْ يقال: إنّ قولهم: «اليقين لا يرفعه الشكّ» لا دلالة فيه علىٰ اجتماعهما في زمان واحد، إلّا من حيث الحكم في تلك القضيّة بعدم الرفع. ولا ريبَ أنّ هٰذا ليس إخباراً عن الواقع، لأنه كذبٌ، وليس حكماً شرعياً بإبقاء نفس اليقين أيضاً، لأنه غير معقول، وإنّما هو حكم شرعي، لعدم رفع آثار اليقين السابق بالشكّ اللّاحق، سواء كان احتمالاً متساوياً أو مرجوحاً.

(وكيف كان، فما ذكره المُورِد ـ من اشتراك الظنّ واليقين في عدم الاجتماع مع الشكّ مطلقاً ـ في محلّه).

أي: سواء كان مرادهم ومراد الشهيد من الشكّ مطلق الاحتمال أو خصوص الاحتمال الموهوم، أو كان مرادهم منه مطلق الاحتمال، ومراده الاحتمال الموهوم، فإيراد المُورِد في محلّه. و علىٰ الشهيد تقييد الشكّ بالاحتمال الموهوم لو كان مراده منه ذلك.

(فالاَولىٰ أنْ يقال: إنّ قولهم: اليقين لا يرفعه الشكّ) لا يوهم التناقض، كي يحتاج إلىٰ التوجيه، إذ (لا دلالة فيه علىٰ اجتماعهما في زمان واحد، إلّا من حيث الحكم في تلك القضيّة بعدم الرفع)، أعني: اليقين لا يرفعه الشكّ.

(ولا ريب أنّ هذا ليس إخباراً عن الواقع، لأنه كذب، وليس حكماً شرعيّاً بإبقاء نفس اليقين أيضاً، لأنه غير معقول)، لأنه تعبّدٌ بالأمر الوجداني، كما في شرح الاعتمادي.

(وإنّما هو حكم شرعي، لعدم رفع آثار اليقين السابق بالشكّ اللّاحق، سواء كان احتمالاً متساوياً أو مرجوحاً). هذا تمام الكلام في تنبيهات الاستصحاب.

خاتمة

ذكر بعضُهم للعمل بالاستصحاب شروطاً،كبقاء الموضوع وعدم المعارض، ووجوب الفحص. والتحقيقُ: رجوعُ الكلّ إلىٰ شروط جريان الاستصحاب.

وتوضيح ذلك: إنّك قد عرفت أنّ الاستصحاب عبارة عن إبقاء ما شكّ في بقائه، وهٰذا لا يتحقّق إلّا مع الشكّ في بقاء القضيّة المحقّقة في السابق بعينها في الزمان اللّاحق، والشكّ علىٰ هٰذا الوجه لا يتحققُ إلّا بإمور:

الأوّل

بقاء الموضوع في الزمان اللّاحق، والمراد به معروض المستصحب.

(خاتمة: ذكر بعضهم للعمل بالاستصحاب شروطاً، كبقاء الموضوع وعدم المعارض، ووجوب الفحص). هل أنّها شروط لتحقّق مفهوم الاستصحاب وجريانه، أو للعمل به واعتباره؟ يقول المصنف‏ﷺ بأنّها شروط جريان الاستصحاب.

وهذا القول منه بظاهره لايخلو عن إشكالٍ؛ لأن وجوب الفحص وعدم المعارض ليسا من شرائط الجريان، بل هما من شرائط العمل، كما هو الشأن في جميع الأُصول الشرعيّة غير أصالة الاحتياط، حيث لا شرط للاحتياط بعد تحقّق موضوعه، كما تقدّم في محلّه.

إلّا أنّ صاحب الكفاية قد قال في تعليقته علىٰ الرسائل بصحّة رجوع الشروط المذكورة إلىٰ جريان الاستصحاب، فقال ما هذا لفظه: ومجمل وجهه أنّه؛ إمّا مع عدم بقاء الموضوع، فإنمّا هو إسراء حكم موضوع إلىٰ آخر.

وإمّا مع وجود الدليل علىٰ خلاف اليقين، فلعدم مقاومة دليله لانتفاء موضوعه به حقيقةً علىٰ ما سنحقّقه إن شاءالله.

وإمّا مع عدم الفحص، فلاحتمال وجود دليل لا مقاومة لدليله معه، ومعه لامجال له إلّا إذا جرت اصالة عدم الدليل ولا سبيل إليها إجماعاً إلّا بعد اليأس بالفحص. انتهىٰ مورد الحاجة من كلامه‏ﷺ.

(الأوّل: بقاء الموضوع في الزمان اللّاحق).

والمراد من الموضوع هو معروض المستصحب سواء كان المستصحب حكماً،

فإذا أُريد استصحاب قيام زيد أو وجوده فلابدّ من تحقّق زيد في الزمان اللّاحق علىٰ النحو الذي كان معروضاً في السابق، سواء كان تحقّقه في السابق بتقرّره ذهناً أو بوجوده خارجاً. فزيدٌ معروض للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجي، وللوجود بوصف تقرّره ذهناً، لا وجوده الخارجي.

كوجوب نفقة الزوجة علىٰ الزوج، أو غيره كحياته مثلاً.

ثمّ المراد من بقائه بقاؤه بجميع ما له دخل في عروض المستصحب لذلك المعروض.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ المراد من بقاء الموضوع في الاستصحاب هو كون الموضوع في القضية المشكوكة عين الموضوع في القضيّة المتيقّنة،كي يكون الشكّ في الزمان اللّاحق متعلّقاً بعين ماكان متيقّناً في الزمان السابق، حتىٰ يصدق نقض اليقين بالشكّ فيما إذا لم يمض علىٰ طبق اليقين السابق بالشكّ اللّاحق.

لأن المستفاد من أدلّة الاستصحاب هو وجوب المضيّ علىٰ اليقين السابق وعدم جواز نقضه بالشكّ، ولا يصدق المضيّ والنقض إلّا مع اتحاد القضيّتين موضوعاً ومحمولاً، وإنمّا التفاوت بينهما هو كون ثبوت المحمول قطعيّاً في القضيّة المتيقّنة و محتملاً في القضية المشكوكة.

فاعتبار بقاء الموضوع الراجع إلىٰ اشتراط اتحاد القضيّتين في الموضوع والمحمول مستفاد من نفس أدلّة الاستصحاب.

ثمّ معروض المستصحب قد يكون موجوداً خارجيّاً، كما في استصحاب قيام زيد حيث يكون معروض القيام هو زيد الخارجي القابل لأنْ يحكم عليه بالقيام أو بخلافه، وقد يكون صرف الماهيّة، كاستصحاب وجود زيد حيث يكون معروض الوجود هو زيد الذهنيّ القابل لأن يحكم عليه بالوجود أو بالعدم، كما أشار إليه بقوله:

(فاذا أُريد استصحاب قيام زيد أو وجوده فلابدّ من تحقّق زيد في الزمان اللّاحق علىٰ النحو الذي كان معروضاً في السابق، سواء كان تحقّقه في السابق بتقرّره ذهناً أو بوجوده خارجاً).

فإنْ كان تحقّق المعروض في السابق بوجوده التقرّري، كما في مثال استصحاب وجود زيد، فلابدّ من تحقّقه كذلك في اللّاحق أيضاً، وإنْ كان تحقّقه بوجوده الخارجي، كما في

وبهذا اندفع ما استشكله بعضٌ في أمر كلّيّة اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب، بانتقاضها باستصحاب وجود الموجودات عند الشكّ في بقائها، زعماً منه أنّ المراد ببقائه: وجوده الخارجي الثانوي، وغفلةً عن أنّ المراد وجوده الثانوي على نحو وجوده الأوّليّ الصالح لأنْ يُحكَمَ عليه بالمستصحب وبنقيضه، وإلّا لم يجز أنْ يُحمَلَ عليه المستصحبُ في

مثال استصحاب قيام زيد، فلابدّ من تحقّقه في اللّاحق ـ أيضاً ـ بوجوده الخارجي. وقد عرفت ضمناً أنّ المراد من الوجود التقرّري هو التقرّر المهيئي القابل لأنْ يحمل عليه الوجود أوالعدم.

(وبهذا اندفع ما استشكله بعض) وهو صاحب الضوابط على ما في شرح التنكابني.

(في أمر كلّيّة اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب، بانتقاضها) أي: الكلّيّة (باستصحاب وجود الموجودات عند الشكّ في بقائها).

حيث لا يتمّ ما ذكر من اعتبار بقاء الموضوع وإحرازه في استصحاب الوجود، إذ بعد إحراز زيد في الخارج لا يبقىٰ هناك شكٌ كي يجري الاستصحاب.

نعم، ما ذكره من اعتبار بقاء الموضوع إنّما يتمّ في مثل استصحاب قيام زيد، حيث يمكن إحراز زيد في الخارج ويشكّ في قيامه، فيستصحب بقاء القيام.

فالحاصل أنّ ما ذكره من اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب لايجري في جميع الموارد كما عرفت، مع أنّ العقلاء مطبقون علىٰ العمل بالاستصحاب في جميع الموارد. هذا تقريب الإشكال.

ويندفع هذا الإشكال بأنّه مبنيٌّ علىٰ أنْ يكون المراد ببقاء الموضوع هو بقاؤه بوجوده الخارجي في الزمان الثاني، وليس الأمر كذلك، بل المراد ببقاء الموضوع والمعروض هو البقاء علىٰ نحو وجوده الاوّلي الصالح لأنْ يحكم عليه بالمستصحب ونقيضه.

ثمّ المعروض في مثال استصحاب قيام زيد بوجوده الخارجي الصالح لأنْ يحكم عليه بالقيام ونقيضه، وفي مثال استصحاب وجود زيد هو زيد بوجوده التقرّري، وهي الماهيّة المجرّدة عن قيد الوجود والعدم، الصالحة لأنْ يحكم عليها بالوجود وهو المستصحب، وبالعدم وهو نقيضه.

فاندفع ـ حينئذٍ ـ الإشكال المذكور لجريان اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب في

الزمان السابق.

فالموضوع في استصحاب حياة زيد هو زيدٌ القابلُ لأنْ يحكم عليه بالحياة تارةً وبالموت أُخرىٰ، وهٰذا المعنىٰ لا شكّ في تحقّقه عند الشكّ في بقاء حياته.

جميع الموارد حتىٰ فيما إذا كان المستصحب نفس الوجود.

(وإلّا لم يجز أنْ يحمل عليه المستصحب في الزمان السابق).

قد عرفت أنّ الموضوع لابدّ من أنْ يكون صالحاً لأن يحمل عليه المستصحب ونقيضه وإنْ لم يكن كذلك من الأوّل، بأنْ يكون الموضوع مقيّداً بالمحمول كي تكون القضيّة ضروريّة بشرط المحمول (لم يجز أنْ يحمل عليه المستصحب في الزمان السابق).

وذلك فإنّ ثبوت المستصحب ـ حينئذٍ ـ ضروري من دون حاجة إلىٰ حمله علىٰ الموضوع.

مثلاً زيد القائم قائم بالضرورة من دون حاجة إلىٰ أنْ يقال بأنّ زيداً القائم قائم. فإنّك إذا قلت: زيد قائم لاتريد من زيد الموضوع زيد القائم، بل تريد زيداً القابل للقيام وعدمه، ثمّ حينما تحمل عليه القيام وتقول: زيد قائم تريد ثبوت القيام له.

وكذلك إذا قلت: زيد موجودٌ، تلحظ زيداً علىٰ وجهٍ قابلٍ للوجود والعدم. ولاتريد أنّ زيداً الموجود موجودٌ. كما أشار إليه بقوله:

(فالموضوع في استصحاب حياة زيد هو زيد القابل لأنْ يحكم عليه بالحياة تارةً وبالموت أُخرىٰ)، فلا تريد أنّ زيداً الحيّ حيٌّ، بل تريد أنّ زيداً حيٌّ حيث يكون المراد من زيد هو القابل للأمرين.

(وهذا المعنىٰ لاشكّ في تحقّقه عند الشكّ في بقاء حياته).

بمعنىٰ أنّك إذا شككت في بقاء حياته زيد، فالموضوع ـ أعني: زيد الملحوظ علىٰ وجهٍ صالحٍ للأمرين ـ محرز، وإنّما الشكّ في حياة، فيجري الاستصحاب.

وفي كلامه هذا إشارة إلىٰ أنّه إذا شكّ في بقاء وجود شيء أو حياة حيوانٍ يكون الموضوع محرزاً دائماً؛ لأنّ الموضوع لوحظ علىٰ وجهٍ صالحٍ للأمرين، فلا يعقل ارتفاعه، كما في شرح الاعتمادي. إلىٰ أنْ قال:

ثمّ، لا يخفىٰ عليك أنّه إنْ شكّ في بقاء شيء خارجي غير متعلّق بشيء آخر كزيد،

ثمّ الدليلُ علىٰ اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب واضحٌ، لأنه لو لم يعلم تحقّقه لاحقاً، فإذا أُريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوّم بـه، فـإمّا أنْ يـبقىٰ في غـير محـلٍّ وموضوع، وهو محال، وإمّا أنْ يبقىٰ في موضوع غير الموضوع السابق.

فالمستصحب هو وجود زيد والموضوع هو نفس زيد الصالح للأمرين.

وإنْ شكّ في بقاء شيء متعلّق بشيء آخر، كالشكّ في بقاء قيام زيد أو بقاء وجـوب الصلاة، فالمتداول عندهم هو أنّ المستصحب نفس ذلك الشيء، أعني: القيام في المثال الأوّل والوجوب في المثال الثاني، وموضوعه مـعروضه، أعـني: زيـداً فـي المـثال الأوّل والصلاة في المثال الثاني. وإنْ كان المستصحب هنا ـ أيضاً ـ كالفرض الأوّل هو وجود القيام ووجود الوجوب وموضوعه هو نفس القيام ونفس الوجوب.

(ثمّ الدليل علىٰ اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب واضحٌ).

ويمكن الاستدلال علىٰ اعتبار بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب بوجوه:

منها: ما تقدّم من استفادة ذلك من نفس أدلّة الاستصحاب، وهي الأخبار كـقوله عليه السلام: (لاتنقض اليقين بالشكّ)[1] و لايصدق نقض اليقين بالشكّ إلّا مع بقاء الموضوع، كي تكون القضيّة المتيقّنة متحدة مع القضيّة المشكوكة من حيث الموضوع.

ومنها: هو الإجماع، كـما حُكـي عـن بـعض، والمـراد بـه اتـفاق العـلماء، لا الإجـماع المصطلح؛ لأن بيان اعتبار بقاء الموضوع في تحقّق مفهوم الاستصحاب ليس من وظيفة الشارع.

ومنها: هو الدليل العقلي، كما أشار إليه بقوله:

(فإمّا أنْ يبقىٰ في غير محلٍّ وموضوع، وهو محال)، لأن قـيام العـرض فـي الخـارج بـلا موضوع محال.

وهذا المحذور إنّما يلزم في فرض عدم تحقّق المـوضوع وعـدم إحـرازه حـين إبـقاء المستصحب العارض له بالاستصحاب، فلابّد من بقاء الموضوع كي لا يلزم ثبوت العرض في الخارج بلا موضوع.

---

(١) التهذيب ١: ٨ / ١١، الوسائل ١: ٢٤٥، أبواب نواقض الوضوء، ب ١، ح ١.

ومن المعلوم أنّ هٰذا ليس إبقاءً لنفس ذلك العارض، وإنّما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد فيخرج عن الاستصحاب، بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبوقاً بالعدم، فهو المستصحبُ دون وجوده. وبعبارة أُخرىٰ: بقاءُ المستصحب لا في موضوع، محالٌ، وكذا في موضوع آخر، إمّا لاستحالة انتقال العرض، وإمّا لأن المتيقّن سابقاً وجوده في الموضوع السابق، والحكم بعدم ثبوته لهٰذا الموضوع الجديد ليس نقضاً للمتيقّن السابق.

وممّا ذكرنا يُعلم أنّ المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع، ولا يكفي احتمال البقاء، إذ لابدّ من العلم بكون الحكم بوجود المستصحب إبقاء، والحكم بعدمه نقضاً.

وبالجملة، إنّ استصحاب العرض علىٰ فرض عدم بقاء الموضوع السابق مستلزم لأحد المحذورين:

أحدهما: هو قيام العرض في الخارج بلا محلٍّ وموضوع وهو محال؛ لأن العرض بمقتضىٰ عرضيّته يستحيل وجوده بلا محلٍ.

وثانيهما: هو انتقال العرض من موضوع إلىٰ موضوع آخر، كما أشار إليه بقوله:

(وإمّا أنْ يبقىٰ في موضوع غير الموضوع السابق) وهو أيضاً ممتنع لاستلزامه وجود العرض بلا محلٍّ ولو آناً ما، إنْ أُريد من استصحاب قيام زيد انتقال قيامه إلىٰ عمرو، أو خارج عن عنوان الاستصحاب إنْ أُريد من الاستصحاب حدوث القيام لعمرو مكان قيام زيد.

إذ ليس هذا الابقاء إبقاءً لما شكّ من العارض، كما أشار إليه بقوله:

(أنّ هذا ليس إبقاءً لنفس ذلك العارض، وإنّما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد). والمطلب واضح في المتن بحيث لايحتاج إلىٰ التوضيح.

(وممّا ذكرنا) من عدم صدق النقض علىٰ تقدير عدم بقاء الموضوع المتيقّن سابقاً (يعلم أنّ المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع، ولا يكفي احتمال البقاء، إذ لابدّ من العلم بكون الحكم بوجود المستصحب إبقاءً، والحكم بعدمه نقضاً).

لأن النقض الموجب لمخالفة النهي في قوله عليه السلام: (لا تنقض ...إلىٰ آخره) إنمّا يصدق فيما إذا كان بقاء الموضوع يقينيّاً.

وأمّا في صورة الشكّ في بقاء الموضوع، فهو انتقاض، لا النقض، وذلك لاحتمال

فإنْ قُلتَ: إذا كـان المـوضوعُ محـتملَ البـقاء، فـيجوز إحـرازه في الزمـان اللّاحـق بالاستصحاب.

قلتُ: لا مضايقة من جواز استصحابه في بعض الصور، إلّا أنّه لا ينفع في استصحاب الحكم المحمول عليه.

ارتفاع الحكم بنفسه بسبب ارتفاع موضوعه، نظير ما تقدّم في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَاتُـبطِلُوا أَعمالَكُم﴾[1].

فإنّ إبطال العمل إنّما هو فيما إذا ترك العمل عن اختيار. وامّا إذا شكّ في فـقد مـا له مدخلّية فيه فرفع اليد عن العمل حينئذٍ لا يصدق عليه الإبطال، وذلك لاحـتمال بـطلان العمل ـ حينئذٍ ـ بنفسه.

(فإنْ قُلتَ: إذا كان المـوضوع محـتمل البـقاء، فـيجوز إحـرازه في الزمـان اللّاحـق بالاستصحاب)، لأن الاستصحاب كما عرفت في بحث القطع يكون من الأُصول المحرزة، يحرز به الواقع حكماً كان أو موضوعاً، كـما يـحرز بـالعلم، فـلا بأس حينئذ مـن إحـراز الموضوع بالاستصحاب عند الشكّ في بقاء الموضوع، ففي استصحاب قـيام زيـد عـند الشكّ في بقاء نفس زيد يستصحب بقاء زيد أوّلاً، ثمّ قيامه ثانياً. وبالجملة أنّـه لايـعتبر العلم ببقاء الموضوع بل يكفي فيه احتمال البقاء.

(قُلتُ: لا مضايقة من جواز استصحابه في بعض الصور) الثلاث الآتية. وهو ما إذا كان الشكّ في الحكم مسبّباً عن الشكّ في الموضوع بعنوان الشبهة الموضوعيّة، كالشكّ في بقاء حرمة هذا المائع للشكّ في بقاء خمريّته، كما في شرح الاعتمادي.

إلّا أنّ استصحاب الموضوع ـ حينئذٍ ـ يغنينا عن الاستصحاب في الحكم؛ لأن معنىٰ استصحاب الموضوع هو ترتيب أحكامه عليه، فيترتّب عليه الحكم من دون حاجة إلىٰ الاستصحاب أصلاً، كما أشار إليه بقوله:

(إلّا أنّه لا ينفع في استصحاب الحكم المحمول عليه).

والاولىٰ لنا أنْ نذكر الصور الثلاث مع حكمها قبل مجيئها في المتن، كي يكون أسهل

---

(١) محمد ﷺ: ٣٣.

بيان ذلك: إنّ الشكّ في بقاء الحكم الذي يراد استصحابُه؛ إمّا أنْ يكون مسبّباً من سبب غير الشكّ في بقاء ذلك الموضوع المشكوك البقاء، مثل أن يشكّ في عدالة مجتهده مع الشكّ في حياته، وإمّا أنْ يكون مسبّباً عنه.

فإنْ كان الأوّل، فلا إشكال في استصحاب الموضوع عند الشكّ، لكنّ استصحاب الحكم

للمحصّلين، فنقول:

الصورة الأولىٰ: هي مالم يكن الشكّ في بقاء الحكم الذي يراد استصحابه مسبّباً عن الشكّ في الموضوع المشكوك بقاؤه، بل كان الشكّ فيه مسبّباً عن سببٍ آخر، كالشكّ في عدالة مجتهدٍ مع الشكّ في بقاء حياته، حيث لا يكون الشكّ في العدالة مسبّباً عن الشكّ في الموضوع ـ أعني: الحياة ـ بل الشكّ في العدالة ناشيءٌ من جهة احتمال عروض الفسق؛ لأن العدالة إنمّا تتصوّر دائماً علىٰ تقدير الحياة، فلا معنىٰ لأنْ يكون الشكّ فيها مسبّباً عن الشكّ في الموضوع، أعني: الحياة.

والصورة الثانية: هي ما يكون الشكّ في الحكم مسبّباً عن الشكّ في بقاء الموضوع، وهذه الصورة ترجع إلىٰ صورتين:

الأولىٰ: هي مايكون الموضوع فيه معلوماً معيّناً شكّ في بقائه، كما إذا علم أنّ الموضوع لنجاسة الماء هو الماء بوصف التغيّر، ثمّ شكّ في بقاء تغيّر الماء.

الثانية: هي مايكون الموضوع فيه مردّداً بين أمر معلوم البقاء وآخر معلوم الارتفاع، كما إذا أصبح الكلب ملحاً فشكّ في بقاء النجاسة من جهة تردّد موضوعها بين الكلب بوصف أنّه كلب، فيكون معلوم الارتفاع، وبين القدر المشترك بين الكلب وما يستحال إليه من الملح وغيره، فيكونُ معلوم البقاء. هذا تمام الكلام في الصور الثلاث.

وأمّا حكمها من حيث جريان الاستصحاب في الحكم والموضوع معاً أو جريانه في الموضوع فقط أو عدم جريانه في شيء من الموضوع والحكم، فهو جريان الاستصحاب في الموضوع و الحكم في الصورة الأولىٰ، وجريانه في الموضوع دون الحكم في الصورة الثانية، وعدم جريانه في شيء منهما في الصورة الثالثة. وقد أشار إلىٰ جريان الاستصحاب في الموضوع والحكم في الصورة الأولىٰ بقوله:

(فإنْ كان الأوّل، فلا إشكال في استصحاب الموضوع عند الشكّ).

ـ كالعدالة مثلاً ـ لا يحتاج إلى إبقاء حياة زيد، لأن موضوع العدالة (زيدٌ) علىٰ تقدير الحياة، إذ لا شكّ فيها إلّا علىٰ فرض الحياة. فالذي يراد استصحابه هو عدالته علىٰ تقدير الحياة. وبالجملة فهنا مستصحبان، لكلّ منهما موضوع علىٰ حدة، حياة زيد وعدالته على تقدير الحياة، ولا يعتبر في الثاني إثبات الحياة.

وعلىٰ الثاني، فالموضوع؛ إمّا أنْ يكون معلوماً معيّناً شكّ في بقائه، كما إذا علم أنّ الموضوع لنجاسة الماء هو الماء بوصف التغيّر، وللمطهّريّة هو الماء بوصف الكرّيّة والإطلاق، ثمّ شكّ في بقاء تغيّر الماء الأوّل وكرّيّة الماء الثاني أو إطلاقه، وإمّا أنْ يكون غير معيّن، بل مردّداً بين أمر معلوم البقاء وآخر معلوم الارتفاع، كما إذا لم يعلم أنّ الموضوع للنجاسة هو الماء الذي حدث فيه التغيّر آناً ما، أو الماء المتلبّس بالتغيّر. وكما إذا شككنا في أنّ النجاسة محمولة علىٰ الكلب بوصف أنّه كلب، أو المشترك بين الكلب وبين ما يستحال إليه من الملح أو غيره.

أمّا الأوّلُ، فلا إشكالَ في استصحاب الموضوع، وقد عرفت في مسألة الاستصحاب في الأمور الخارجيّة أنّ استصحاب الموضوع حقيقةً ترتيبُ الأحكام الشرعيّة المحمولة علىٰ

فيجري استصحاب حياة المجتهد وتترتب عليها الآثار المتوقفة عليها، وكذلك يجري استصحاب الحكم، أعني: عدالة المجتهد.

والمراد من الحكم هنا هو ما يكون مقابلاً للموضوع فيشمل الوصف، إلّا أنّ استصحاب الحكم كالعدالة غير محتاج إلىٰ إحراز الموضوع ـ أعني: الحياة ـ لما عرفت من أنّ العدالة لا تتصوّر إلّا علىٰ تقدير الحياة.

ومن المعلوم أنّ استصحاب العدالة علىٰ تقدير الحياة يصحّ مع القطع بانتفاء الموضوع فضلاً عن الشكّ فيه، فكما يجري استصحاب الحياة ويترتّب عليه جواز التقليد علىٰ القول بعدم جواز تقليد الميّت، كذلك يجري استصحاب الحكم ـ أعني: العدالة ـ ويترتّب عليه جواز الاقتداء في الجماعة.

وأشار إلىٰ حكم الصورة الثانية بقوله: (أمّا الأوّل)، أعني: الأوّل من الصورة الثانية، وهي الصورة الثانية من الصور الثلاث.

(فلا إشكال في استصحاب الموضوع، وقد عرفت في مسألة الاستصحاب في الأُمور

ذلك الموضوع الموجود واقعاً، فحقيقةُ استصحاب التغيّر والكرّيّة والإطلاق في الماء ترتيبُ أحكامها المحمولة عليها، كالنجاسة في الأوّل والمطهّريّة في الآخرين.

فمجرّدُ استصحاب الموضوع يوجب إجراء الأحكام، فلا مجال لاستصحاب الأحكام حينئذٍ، لارتفاع الشكّ، بل لو أُريد استصحابها لم يجر، لأن صحّة استصحاب النجاسة ـ مثلاً ـ ليس من أحكام التغيّر الواقعي، حتىٰ يثبت باستصحابه، لأن أثر التغيّر الواقعي هي النجاسة الواقعيّة، لا استصحابها، إذ مع فرض التغيّر لا شكّ في النجاسة.

الخارجيّة) كحياة زيد مثلاً **(أنّ استصحاب الموضوع حقيقة ترتيب الأحكام الشرعيّة المحمولة علىٰ ذلك الموضوع الموجود واقعاً، فحقيقة استصحاب التغيّر)** في المثال المتقدّم هو ترتيب الحكم بالنجاسة علىٰ الماء، كما أنّ حقيقة استصحاب حياة الزوج ترتيب وجوب نفقة الزوجة عليه، وحقيقة استصحاب خمريّة المائع ترتيب حرمة الشرب، وهكذا.

فلايجري حينئذٍ استصحاب الاحكام؛ لأنها مترتّبة علىٰ موضوعاتها بعد إحرازها ولو بالاستصحاب من دون حاجة إلىٰ الاستصحاب أصلاً، كما أشار إليه بقوله:

(فلا مجال لاستصحاب الأحكام حينئذٍ، لارتفاع الشكّ) فيها باستصحاب الموضوع المستلزم لترتّب الحكم عليه، فيكون إثبات الحكم بالاستصحاب تحصيلاً للحاصل وهو محالٌ.

(بل لو أُريد استصحابها لم يجز، لأن صحّة استصحاب النجاسة ـ مثلاً ـ ليس من أحكام التغيّر الواقعي، حتىٰ يثبت باستصحابه، لأن أثر التغيّر الواقعي هي النجاسة الواقعيّة، لا استصحابها، إذ مع فرض التغيّر لا شكّ في النجاسة).

والمطلب واضحٌ لا يحتاج إلىٰ التوضيح، ومع ذلك نذكر ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، حيث قال:

إنّ معنىٰ استصحاب الموضوع ترتيب آثاره، فمعنىٰ استصحاب التغيّر ترتيب آثار التغيّر.

وبديهيّ أنّ أثر التغيّر الواقعي هي النجاسة الواقعيّة لاصحّة استصحاب النجاسة، إذ لو علمنا بالتغيّر واقعاً لقطعنا بالنجاسة واقعاً، ولا نشكّ فيها حتىٰ يعقل استصحابها، فكذا عند

مع أنّ قضيّة ما ذكرنا من الدليل علىٰ اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب حكمُ العقل باشتراط بقائه فيه، فالتغيّر الواقعي إنّما يجوز استصحاب النجاسة له بحكم العقل. فهٰذا الحكم ـ أعني: ترتّب الاستصحاب على بقاء الموضوع ـ ليس أمراً جعليّاً حتىٰ يترتّب علىٰ وجوده الاستصحابي، فتأمّل.

وعلىٰ الثاني، فلا مَجالَ لاستصحاب الموضوع ولا الحكم.

استصحاب التغيّر تترتّب عليه النجاسة لا صحّة استصحابها، فلا معنىٰ لاستصحاب النجاسة عند استصحاب التغير؛ لأن النجاسة بعد ثبوت التغيّر بالاستصحاب لا يحتاج إلىٰ الاستصحاب، وصحّة استصحاب النجاسة ليست من الآثار الشرعيّة للتغيّر، بل هي من الآثار العقلّية، فيكون استصحاب التغيّر ليترتّب عليه صحّة استصحاب النجاسة أصلاً مثبتاً. كما أشار إليه بقوله:

(مع أنّ قضيّة ما ذكرنا من الدليل علىٰ اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب حكم العقل باشتراط بقائه فيه).

أي: حكم العقل باعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب من جهة امتناع وجود العرض بلا موضوع.

(فالتغيّر الواقعي إنّما يجوز استصحاب النجاسة له بحكم العقل).

حيث لا يصحّ استصحاب النجاسة مع عدم التغيّر، لكونه مستلزماً لوجود العرض من دون موضوع، فترتّب صحّة الاستصحاب المذكور علىٰ بقاء التغيّر بالاستصحاب أمرٌ عقلي وليس أمراً مجعولاً شرعاً، فيكون استصحاب التغيّر لغاية ترتّب استصحاب النجاسة علىٰ وجود التغيّر الاستصحابي أصلاً مثبتاً، وهو ليس بحجّةٍ.

(فتأمّل) لعلّه إشارة إلىٰ أنّ نفس استصحاب النجاسة يكفي في الحكم بالنجاسة وهو ليس بمثبت لكون نفس المستصحب و هو النجاسة حكماً شرعيّاً.

أو إشارة إلىٰ أنّ الأثر الشرعي وهو الحكم بالنجاسة وإنْ كان مترتّباً علىٰ المستصحب الأوّل وهو التغيّر بواسطة عقليّة ـ أعني: صحّة استصحاب النجاسة كما عرفت ـ إلّا أنّ الواسطة خفيّة، وقد عرفت أنّ الأصل فيما إذا كانت الواسطة خفيّة حجّة. هذا تمام الكلام في حكم الصورة الأُولىٰ والثانية.

أمّا الأوّل، فلأن أصالة بقاء الموضوع لا تثبت كون هٰذا الأمر الباقي متصفاً بالموضوعيّة إلّا بناءً علىٰ القول بالأصل المثبت، كما تقدّم في أصالة بقاء الكرّ ـ المثبتة للكرّيّة ـ المشكوك بقاؤه علىٰ الكرّيّة، وعلىٰ هٰذا القول فحكمُ هٰذا القسم حكمُ القسم الأوّل. وأمّا أصالة بقاء

وقد أشار إلىٰ حكم الصورة الثالثة بقوله: (وعلىٰ الثاني) ـ أعني: الثاني من الصورة الثانية التي انقسمت إلىٰ قسمين، فالقسم الثاني منها هي الصورة الثالثة من الصور الثلاث ـ (فلا مجال لاستصحاب الموضوع و لا الحكم).

فلابدّ من بيان وجه عدم جريان الاستصحاب في كلّ من الموضوع والحكم، فقد أشار إلىٰ وجه عدم استصحاب الموضوع بقوله:

(أمّا الاوّل) وحاصل وجه عدم جريان الاستصحاب في الموضوع فيما إذا كان الموضوع مردّداً بين ما هو معلوم البقاء و ماهو معلوم الارتفاع علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، هو أنّه إنْ أُريد من استصحاب الموضوع استصحاب كلّي الموضوع المردّد بين الأمرين، فهو أصل مثبت؛ لأن النجاسة إنّما تعلّقت بالماء المتغيّر لا بعنوان الموضوع، كما أنّ الحرمة تعلّقت بعنوان الخمر لا بعنوان الموضوع.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ الحكم الشرعي لا يتعلّق أبداً بعنوان الموضوع، وإنّما يتعلّق بالعناوين الخاصّة، كالخمر والدم والماء وغيرها. فلابدّ من أنْ يراد من استصحاب كلّي الموضوع إثبات لازمه العقلي ـ أعني: كون الماء مثلاً موضوعاً ـ فيدخل في الأُصل المثبت، كما أشار إليه بقوله:

(فلأن أصالة بقاء الموضوع لا تثبت كون هذا الأمر الباقي)، كالماء في مثال الماء المتغيّر (متصفاً بالموضوعيّة إلّا بناءً علىٰ القول بالأصل المثبت).

وقد مرّ غير مرّةٍ أنّ الأُصل المثبت ليس بحجّة عند المصنف ﷺ، بل يمكن أنْ يقال بعدم جريان الاستصحاب في الحكم حتىٰ علىٰ القول بالأُصل المثبت، و ذلك لما عرفت في القسم الأوّل من القسمين الأخيرين، من أنّ استصحاب الموضوع يغني عن استصحاب الحكم، إذ يترتّب الحكم علىٰ الموضوع الثابت بالاستصحاب من دون حاجة إلىٰ استصحابه أصلاً، كما أشار إليه بقوله:

(وعلىٰ هذا القول فحكم هذا القسم حكم القسم الأوّل).

الموضوع بوصف كونه موضوعاً، فهو في معنىٰ استصحاب الحكم، لأن صفةَ الموضوعيّة للموضوع ملازم لإنشاء الحكم من الشارع باستصحابه.

أي: علىٰ القول بالأصل المثبت وإثبات كون الباقي متصفاً بالموضوعيّة بأصالة بقاء كلّي الموضوع، فحكم هذا القسم الثاني هو حكم القسم الأول، حيث قلنا فيه بأنّه يستصحب الموضوع و يترتّب عليه الحكم من غير حاجة إلىٰ استصحابه.

قوله: (**وأمّا أصالة بقاء الموضوع بوصف كونه موضوعاً، فهو في معنىٰ استصحاب الحكم**) إشارة إلىٰ توهّم وجوابه.

أمّا تقريب التوهّم، فهو إنّ ما ذكر من كون استصحاب بقاء الموضوع مثبتاً، مبنيّ علىٰ أنْ يكون المراد منه استصحاب عنوان الموضوع لإثبات كون الأمر الباقي هو الموضوع، والأمر ليس كذلك، بل المراد من استصحاب الموضوع هو استصحاب وصف الموضوعيّة، بأنْ يقال هذا كان موضوعاً فهو الآن ـ أيضاً ـ موضوع بالاستصحاب، فيرجع حينئذٍ استصحاب الموضوع إلىٰ استصحاب نفس الحكم، فلا يكون مثبتاً؛ لأن الأصل المثبت مايترتّب عليه أثر عقلي أو عادي أو أثر شرعي بواسطتهما، وما يترتّب علىٰ الأصل هنا علىٰ الفرض المذكور هو نفس الحكم الشرعي من دون واسطة أصلاً؛ لأن المقصود باستصحاب الموضوع هو استصحاب الحكم.

وذلك (**لأن صفةَ الموضوعيّة للموضوع**) الثابتة بالاستصحاب (**ملازم لإنشاء الحكم من الشارع باستصحابه**)، أي: باستصحاب الموضوع، فيرجع استصحاب الموضوع إلىٰ استصحاب نفس الحكم؛ لأن حكم الشارع بموضوعيّة شيء بطريق الاستصحاب هو إنشاءٌ للحكم لذلك الشيء بطريق الاستصحاب. هذا معنىٰ ما في المتن من رجوع استصحاب الموضوع إلىٰ استصحاب الحكم، فحينئذٍ لايكون الاستصحاب مثبتاً. هذا غاية مايمكن في تقريب التوهّم.

والجواب أنّه لو سُلّم عدم كون الاستصحاب المذكور من الأصل المثبت، فهو خارجٌ عمّا نحن فيه؛ لأن ما نحن فيه هو استصحاب الموضوع، وهذا الاستصحاب يرجع إلىٰ استصحاب نفس الحكم كما عرفت في تقريب التوهّم. هذا تمام الكلام في عدم جريان استصحاب الموضوع في القسم الثاني. وقد أشار إلىٰ عدم جريان استصحاب الحكم فيه

وأمّا استصحابُ الحكم، فلأنّه كان ثابتاً لأمر لا يعلم بقاؤه، وبقاؤه قائماً بهٰذا الموجود الباقي ليس قياماً بنفس ما قام به أوّلاً، حتىٰ يكون إثباته إبقاءً ونفيه نقضاً.

إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم أنّه كثيراً ما يقع الشكّ في الحكم مـن جـهة الشكّ في أنّ موضوعه ومحلّه هو الأمر الزائل ولو بزوال قيده المأخوذ في موضوعيّته حتىٰ يكون الحكمُ مرتفعاً، أو هو الأمر الباقي والزائل ليس موضوعاً ولا مأخوذاً فيه، فلو فرض شكٌّ في الحكم كان من جهة أُخرىٰ غير الموضوع، كما يقال: إنّ حكم النجاسة في الماء المتغيّر موضوعه نفس الماء، والتغيّر علّة محدثة للحكم فيشكّ في علّيّته للبقاء.

بقوله:

(وأمّا استصحابُ الحكم، فلأنّه كان ثابتاً لأمرٍ لايعلم بقاؤه).

فلا يجري حينئذ استصحاب الحكم من جهة عدم إحراز الموضوع مع أنّه شرط لجريان الاستصحاب، إذ لا نعلم في استصحاب النجاسة في مثال الماء المتغيّر، بأنّ موضوع النجاسة هو نفس الماء والتغيّر علّةٌ محدثة، كي يبقىٰ الموضوع ـ بعد زوال التغيّر أوالموضوع ـ هو خصوص الماء المتغيّر، بأنْ يكون التغيّر قيداً للموضوع حتىٰ ينتفي الموضوع لانتفائه، فلا يكون إثبات الحكم للباقي إلّا إثبات الحكم الثابت لموضوعٍ آخر، فلا يصحّ الاستصحاب. هذا تمام الكلام في الصور الثلاث التي يجري استصحابٌ بقاء الموضوع في بعضها دون بعضها الآخر.

(إذا عرفت ماذكرنا، فاعلم أنّه كثيراً ما يقع الشكّ في الحكم مـن جـهة الشكّ في أنّ موضوعه و محلّه هو الأمر الزائل ولو بزوال قيده المأخوذ في موضوعيّته).

مثل الشكّ في بقاء نجاسة الماء في المثال المتقدّم لاحتمال كون الموضوع هو الماء المتغيّر بالفعل وقد زال.

(أو هو الأمر الباقي والزائل ليس مـوضوعاً ولا مأخـوذاً فـيه)، بأنْ يكون مـوضوع النجاسة هو نفس الماء ويكون التغيّر علّة محدثة، فيبقىٰ الموضوع بعد زوال التغيّر.

فلو فرض حينئذٍ شكٌ في الحكم يجري الاستصحاب؛ لأن الشكّ في الحكم لم يكن من جهة الشكّ في بقاء الموضوع، كي لايجري استصحاب الحكم من جهة عدم إحراز الموضوع، بل يكون الشكّ فيه من جهةٍ أُخرىٰ.

فلابدّ من ميزان يميّز به القيود المأخوذة في الموضوع عن غيرها، وهو أحد أُمور:
الأوّلُ: العقلُ، فيقال: إنّ مقتضاه كونُ جميع القيود قيوداً للموضوع مأخوذةً فيه، فيكون

وكيف كان، فاعتبار بقاء الموضوع ممّا لا شكّ فيه في جريان الاستصحاب، وإنّما الكلام في تمييز ما هو الموضوع الذي يجب إحرازه في الاستصحاب.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ الكبرىٰ ـ أعني : اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب ـ ممّا لا كلام فيه، وإنّما الكلام في الصغرىٰ أعني : الموضوع، فلابدّ من ميزان يميّز به الموضوع، كما أشار إليه بقوله:

(**فلابدّ من ميزان يميّز به القيود المأخوذة في الموضوع عن غيرها**)، ثمّ يذكر أُموراً يمكن جعل أحد هذه الأُمور ميزاناً لتميّز الموضوع عن غيره و هي ثلاثة:

(الأوّل) هو العقل، و(الثاني) هو لسان الدليل، و(الثالث) هو فهم العرف كما يأتي تفصيل ذلك في المتن.

ثمّ ماتقدّم من المصنف‌‌‌ﷺ من أنّه كثيراً ما يقع الشكّ في الحكم من جهة الشكّ في تردّد الموضوع بين ما هو مقطوع الارتفاع وماهو مقطوع البقاء، مبتنٍ علىٰ أنْ يكون الميزان في معرفة الموضوع هو دقّة العقل لا لسان الدليل أو فهم العرف.

وحينئذٍ فإذا قلنا بأنّ الميزان في بقاء الموضوع هو دقّة العقل لا يجري الاستصحاب في أكثر الموارد، وذلك لاحتمال مدخليّة ما عدم من بعض القيود في الموضوع. وكيف كان، فالميزان الذي يتميّز به الموضوع لايخلو عن أحد أُمور، كما أشار إليه بقوله:

(**وهو أحد أُمور: الأوّل: العقل، فيقال: إنّ مقتضاه كونُ جميع القيود**) المذكورة في الكلام سواء كانت قيوداً للموضوع أو المحمول، أو الحكم ـ مثال الأوّل نحو الماء المتغيّر نجس، ومثال الثاني نحو الماء نجس عند التغيّر، ومثال الثالث نحو النجاسة ثابتة عند التغيّر للماء ـ راجعة في الحقيقة إلىٰ قيود الموضوع، كما أشار إليه بقوله:

(**قيوداً للموضوع**)، لأن الموضوع للنجاسة في الحقيقة هو الماء المتغيّر في جميع الأمثلة المذكورة، فلابدّ من إحرازها في الاستصحاب؛ لأن الاستصحاب هو إثبات عين الحكم السابق لعين الموضوع، السابق نظراً إلىٰ ماعرفت من اعتبار وحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوكة موضوعاً ومحمولاً، ثمّ الحكم بالعينيّة لا يتمّ إلّا بعد إحراز جميع القيود

الحكمُ ثابتاً لأمر واحد ليجمعها، وذلك لأن كلّ قضيّة ـ وإنْ كثرت قيودها المأخوذة فيها ـ راجعة في الحقيقة إلى موضوع واحد ومحمول واحد.

فإذا شكّ في ثبوت الحكم السابق بعد زوال بعض تلك القيود، سواء علم كونه قيداً للموضوع أو للمحمول أو لم يعلم أحدهما، فلا يجوز الاستصحابُ، لأنه إثبات عين الحكم

المحتمل أخذها في موضوع الحكم السابق.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ المعتبر في الاستصحاب هو بقاء الموضوع وهو يتوقف علىٰ اتحاد القضيتين من جيمع الجهات سوىٰ الاتحاد في الزمان؛ لأن تغايره شرط في تحقّق الاستصحاب، فيكون الحكم ثابتاً لأمر واحد جامع لجميع القيود المأخوذة في موضوع ذلك الحكم، كما أشار إليه بقوله:

(**فيكون الحكمُ ثابتاً لأمرٍ واحدٍ ليجمعها**)، أي: موضوع واحد جامع لجميع القيود، (**وذلك لأن كلّ قضيّة ـ وإنْ كثرت قيودها المأخوذة فيها ـ راجعة في الحقيقة إلىٰ موضوع واحد و محمول واحد**)، لأن الحاكم لا يأخذ شيئاً في كلامه إلّا مع مدخليّته في حصول مطلوبه.

ملخّص الكلام علىٰ ما في شرح الاعتمادي أنّ انتفاء قيد من قيود الكلام يوجب انتفاء الموضوع؛ لأن كلّ قيد في القضيّة يرجع إلىٰ الموضوع بمعنىٰ مدخليّته في مناط الحكم، والموضوع مع جميع قيوده أمر واحد، إذ المجموع محصّل لمناط الحكم، فينتفي بانتفاء أحدها.

وحينئذٍ فإذا كان هناك قيد كالتغيّر شكّ في مدخليّته بقاءً وعدمها، يحكم العقل بالأوّل في ارتفاعه، احتمالٌ لارتفاع الموضوع.

ثمّ إنّ الكلام في قيود المحمول علىٰ فرض عدم رجوعها إلىٰ الموضوع هو الكلام في قيود الموضوع، إذ كما يعتبر في الاستصحاب بقاء الموضوع كذلك يعتبر بقاء المحمول بمقتضىٰ اعتبار وحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوكة موضوعاً ومحمولاً، إذ بدونها لايكون الشكّ شكّاً في البقاء، بل يكون في حدوث أمر آخر غير ما هو المتيقّن وجوده سابقاً، فلا يجري الاستصحاب، كما أشار إليه بقوله:

(**فإذا شكّ في ثبوت الحكم السابق بعد زوال بعض تلك القيود، سواء علم**) بحسب

السابق لعين الموضوع السابق، ولا يصدق هٰذا مع الشكّ في أحدهما.

نعم، لو شكّ بسبب تغيّر الزمان المجعول ظرفاً للحكم ـ كالخيار ـ لم يقدح في جريان الاستصحاب.

لأن الاستصحاب مبنيّ علىٰ إلغاء خصوصيّة الزمان الأوّل. فالاستصحابُ في الحكم الشرعي لا يجري إلّا في الشكّ من جهة الرافع ذاتاً أو وصفاً.

الظهور اللفظي (كونه قيداً للموضوع)، كما في مثال الماء المتغيّر نجس.

(أو للمحمول)، مثل النجاسة عند التغيّر ثابتة للماء.

(أو لم يعلم أحدهما)، كما إذا قيل التغيّر يوجب تنجّس الماء أو قام الإجماع علىٰ ذلك، فإنّ المتيقّن ثبوت النجاسة ما دام التغيّر حاصلاً، كما في شرح الاعتمادي.

(فلا يجوز الاستصحابُ، لأنه إثبات عين الحكم السابق لعين الموضوع السابق، ولايصدق هذا مع الشكّ في أحدهما)، أعني: بقاء الموضوع أو المحمول.

(نعم، لو شكّ بسبب تغيّر الزمان المجعول ظرفاً للحكم).

وجه تقييده الزمان بكونه ظرفاً هو أنّ الزمان لو كان قيداً للحكم لا يجري الاستصحاب في الزمان الثاني قطعاً. وإنّما الكلام في الزمان الذي يكون ظرفاً للحكم المتيقّن سابقاً، حيث تحتمل مدخليّته في عالم اللّب فيه، إلّا أنّ الاحتمال المذكور لا يمنع عن الاستصحاب، كما قال: **(لم يقدح في جريان الاستصحاب)**، وإلّا لم يبق موردٌ للعمل بقوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشّك)، فلابدّ حينئذٍ من إلغاء خصوصيّة الزمان الأوّل، كما أشار إليه بقوله:

(لأن الاستصحاب مبنيٌّ علىٰ إلغاء خصوصيّة الزمان الأوّل)، أعني: إلغاء كونه قيداً للحكم، بل لابدّ من حمله علىٰ أنْ يكون ظرفاً للحكم.

ثم منشأ الشكّ في بقاء الخيار المذكور في المتن إنْ كان احتمال كون الموضوع هو المتضرّر، فلا مجال للاستصحاب نظراً إلىٰ الدقّة العقليّة في موضوع المستصحب، وذلك لانجبار الضّرر بالخيار في أوّل زمن العلم، وأمّا إذا كان منشؤه مجرّد مضيّ الزمان الأوّل الملحوظ ظرفاً، لاحتمال عدم استعداده للبقاء أزيد من ذلك يجري الاستصحاب، كما مرّ.

(فالاستصحابُ في الحكم الشرعي لا يجري إلّا في الشكّ من جهة الرافع ذاتاً)، أي: فيما

وفيما كان من جهة مدخليّة الزمان. نعم، يجري في الموضوعات الخارجيّة بأسرها، ثمّ لو لم

إذا شكّ في وجود الرافع كخروج البول.

(أو وصفاً)، أي: فيما إذا شكّ في رافعيّة الموجود، كالشكّ في أنّ المذي رافع للوضوء أم لا.

وبالجملة، إنّ بقاء الموضوع بالدقّة العقليّة في موارد استصحاب الحكم إنّما هو في ثلاثة موارد:

أحدها: موارد الشكّ في الرافع.

ثانيها: موارد الشكّ في بقاء الحكم لاحتمال حصول الغاية، كما إذا وجب إكرام زيد إلىٰ الغروب.

ثالثها: موارد الشكّ في بقاء الحكم لاحتمال انقضاء استعداده للبقاء بسبب طول الزمان الملحوظ ظرفاً، كما في شرح الاعتمادي.

وقد تقدّم الإشارة إلىٰ المورد الأوّل والثاني. وأشار إلىٰ المورد الثالث بقوله:

(وفيما كان من جهة مدخليّة الزمان)، فلايجري الاستصحاب في موارد الشكّ في المقتضي، لحصول التغيّر في الموضوع ولو في الجملة، كزوال التغيّر في الماء ووجدان الماء في المتيمّم، كما في شرح الاعتمادي.

(نعم، يجري في الموضوعات الخارجيّة بأسرها)، أي: أعمّ ممّا كان الشكّ فيه في المقتضي، كالشكّ في حياة زيد من جهة الشكّ في انقضاء استعداده للبقاء. وممّا كان الشكّ في الرافع كالشكّ في حياته من جهة الشكّ في عروض مانع منها من قتل ونحوه.

والوجه في جريان الاستصحاب في الموضوعات الخارجيّة مطلقاً هو لإحراز الموضوع فيها بدقيق العقل؛ لأنّ الموضوع في استصحابها ليس وجودها خارجاً، بل هي نفس الماهيّة القابلة للوجود والعدم وهي غير قابلة للزوال؛ لأنه يلزم انقلاب الشيء عمّا هو عليه.

فحينئذٍ إذا شكّ في حياة زيد يجري استصحاب بقاء حياته لإحراز الموضوع، سواء كان الشكّ فيها من جهة المقتضي وهو احتمال انقضاء استعداده أو من جهة طروّ الرافع كالقتل مثلاً؛ لأنّ الموضوع هو زيد المتصوّر القابل للحياة والممات.

يعلم مدخليّة القيود في الموضوع، كفىٰ في عدم جريان الاستصحاب الشكّ في بقاء الموضوع، علىٰ ما عرفت مفصّلاً.

الثاني: أنْ يرجع في معرفة الموضوع للأحكام إلىٰ الأدلّة، ويفرّق بين قوله: «الماء المتغيّر نجس» وبين قوله: «الماء يتنجّس إذا تغيّر»، فيجعل الموضوع في الأوّل الماءَ المتلبّس بالتغيّر، فيزول الحكمُ بزواله، وفي الثاني نفسَ الماء فتستصعبُ النجاسةُ لو شكّ في مدخليّة التغيّر في

(ثمّ لو لم يعلم مدخليّة القيود في الموضوع، كفىٰ في عدم جريان الاستصحاب الشكّ في بقاء الموضوع، علىٰ ما عرفت مفصّلاً) قال الأُستاذ الاعتمادي: الظاهر أنّ هذا تكرار لقوله فيما سبق: (أو لم يعلم أحدهما).

والغرض أنّه كما لايجري الاستصحاب بناء علىٰ الدقّة العقليّة عند انتفاء معلوم القيديّة بحسب ظاهر الدليل، كما إذا قال: الماء المتغيّر نجس، كذلك لايجري فيما إذا لم يعلم القيديّة لإجمال الدليل، كما إذا قال: التغيّر موجب لنجاسة الماء، أو قام به الإجماع. هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل، وهو أنْ يكون الميزان في بقاء الموضوع هو العقل. وقد أشار إلىٰ الأمر الثاني وهو أنْ يكون الميزان في تمييز الموضوع هو لسان الدليل بقوله:

(الثاني: أنْ يرجع في معرفة الموضوع للأحكام إلىٰ الأدلّة).

وقد نسب هذا الميزان في معرفة الموضوع إلىٰ شريف العلماء ولازمه وهو سدّ باب الاستصحاب فيما إذا لم يكن الحكم الشرعي ثابتاً بالدليل اللفظي، بأنْ يكون ثابتاً بالدليل اللّبي، كوجوب تقليد الأعلم مثلاً، أوكان ثابتاً بالدليل اللفظي الذي كان موضوعه مجملاً أو كان الموضوع فيه مقيّداً بوصف وقلنا بثبوت المفهوم له، كما إذا قال: الماء المتغيّر نجس، فإنّ المفهوم المزبور دليل اجتهادي علىٰ انتفاء الحكم عند انتفاء التغيّر، فلا يجري الاستصحاب، وهو كما ترىٰ علىٰ ما في التعليقة.

(ويفرّق بين قوله: الماء المتغيّر نجس، وقوله: الماء يتنجّس إذا تغيّر، فيجعل الموضوع في الأوّل الماء المتلبّس بالتغيّر).

وذلك لظهور تقييد الماء بالتغيّر في اعتبار التغيّر بالفعل في ثبوت الحكم، فلا يعتدّ باحتمال كون الموضوع في الواقع نفس الماء وكون التغيّر علّة محدثة.

وحينئذٍ (فيزول الحكمُ بزواله) ولا يبقي مجال للاستصحاب.

بقائها، وهكذا.

وعلى هٰذا فلا يجري الاستصحابُ فيما كان الشكّ من غير جهة الرافع، إذا كان الدليل غير لفظي لا يتميّز فيه الموضوع، لاحتمال مدخليّة القيد الزائل فيه.

الثالثُ: أنْ يرجع في ذلك إلىٰ العرف.

(وفي الثاني نفسَ الماء).

أي: فيجعل الموضوع في المثال الثاني نفس الماء، وذلك لظهور إطلاق لفظ الماء في كون الموضوع نفس الماء والمتغيّر علّة محدثة، فلا يعتني باحتمال كون الموضوع في الواقع هو الماء المتغيّر بالفعل، إذ لا يجوز رفع اليد عن الظهور المذكور بالاحتمال المزبور.

(فيستحصب النجاسةُ لو شكّ في مدخليّة التغيّر في بقائها)، أي: النجاسة من جهة احتمال كون التغيّر علّة مبقية أيضاً.

(وهكذا) سائر الموارد. ثمّ ما ذكر من جريان الاستصحاب في المثال الثاني وأمثاله إنّما هو فيما إذا لم يكن هناك إطلاق أحوالي معتبر، كما في المثال المتقدّم، إذ المطلوب فيه هو بيان مجرّد حدوث النجاسة عند التغيّر، وأمّا لو فرض وجود إطلاق أحوالي معتبر، فلا حاجة حينئذٍ إلىٰ الاستصحاب، بل يتمسّك به، كما إذا قيل إذا تغيّر الماء بالنجس يجب الاجتناب عنه مالم يتطهّر بملاقاة كرٍّ ونحوه.

(وعلىٰ هذا)، أي: علىٰ فرض كون الميزان في معرفة الموضوع لسان الدليل.

(فلا يجري الاستصحابُ فيما كان الشكّ من غير جهة الرافع) ونحوه، كحصول الغاية، **(إذا كان الدليل غير لفظي لا يتميّز فيه الموضوع).**

كما إذا اقتضىٰ الإجماع أو قاعدة الاشتغال كون موضوع وجوب التقليد هو المجتهد المطلق الحيّ الأعلم، فلا يعلم أنّ هذه القيود معتبرة ابتداء أو استدامة أيضاً، فلا يجري الاستصحاب عند زوال أحدها لاحتمال كونها قيوداً للموضوع بحيث ينتفي بانتفائها، كما في شرح الاعتمادي، وأشار إليه بقوله: **(لاحتمال مدخليّة القيد الزائل فيه)**. هذا تمام الكلام في الأمر الثاني.

(الثالثُ: أنْ يرجع في ذلك إلىٰ العرف).

بأنْ يقال: إنّ الميزان في تمييز القيود المأخوذة في الموضوع من غيرها هو حكم العرف

باتحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة موضوعاً وعدمه، فيجري الاستصحاب علىٰ الفرض الأوّل دون الثاني.

فإذا كان الموضوع ـ في قولنا الماء المتغيّر نجس، وقولنا هذا الماء الزائل تغيّره كان نجساً ـ واحداً بأنْ يكون الموضوع في القضيّة الأُولىٰ المتيقّنة هو نفس الماء الذي زال تغيّره، كما هو الموضوع في القضيّة الثانية المشكوكة، يحكم بجريان الاستصحاب فيه؛ لأن الموضوع واحد وهو نفس الماء المتلبّس بالتغيّر آنامّا، والشكّ ناشيء عن احتمال مدخليّة التغيّر في بقاء الحكم بالنجاسة، كما له دخل في حدوث الحكم قطعاً.

وإنْ لم يكن الموضوع فيهما واحداً عند العرف لم يجر الاستصحاب، لعدم صدق نقض اليقين بالشكّ ـ حينئذٍ ـ عرفاً. وبعبارة أُخرىٰ أنّ جريان الاستصحاب تابع لصدق النقض عرفاً بمقتضىٰ دليل الاستصحاب الدال علىٰ حرمة نقض اليقين بالشكّ، وصدق النقض يتوقّف علىٰ وحدة الموضوع في القضيّتين وهي متحقّقة عرفاً فيما إذا لم يكن ما انتفىٰ من بعض قيود الموضوع في ظاهر الدليل مقوّماً للموضوع؛ لأن القيود والأوصاف مختلفة في نظر العرف.

(منها): ماهو مقوّم للموضوع، فبعد انتفاء ذلك لايصدق النقض، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه.

و(منها): ماهو غير مقوّم، فبانتفائه يصدق نقض اليقين بالشكّ علىٰ رفع اليد عن الحكم السابق، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه.

نعم، يأتي هنا توهّم عدم الفرق بين هذا الأمر ـ الثالث ـ وبين الأمر الثاني.

وهو أنّ المتّبع في تعيين مدلول الدليل هو فهم العرف أيضاً، فيكون الميزان في معرفة موضوع الحكم في الحقيقة هو فهم العرف، فإفراد الأدلّة بالذكر ليس في محلّه.

والجواب عن التوهّم المذكور يمكن بالفرق بين الأمرين، وحاصل الفرق أنّ المرجع في الأمر السابق هو ما يفهمونه من الدليل بخلاف هذا الأمر، فإنّ المتّبع فيه هو نظرهم بحسب ما ارتكز في أذهانهم من الملازمة والمناسبة بين الأحكام والموضوعات من دون توسيط مساعدة الدليل، بل ولو مع دلالته علىٰ خلافه، كما ترىٰ ذلك في خطاب (الكلب

فكلّ مورد يصدق عرفاً أنّ هٰذا كان كذا سابقاً، جرىٰ فيه الاستصحابُ، وإنْ كان المشارُ

نجس)[1]، حيث يكون الموضوع حسب ظاهر الخطاب وفهم العرف منه هو الكلب في حال حياته، لأنّه إسم لحيوان خاصّ، ولكن يكون الموضوع بحسب نظرهم هو جسمه ولو في حال الممات.

قال غلام رضا ﷺ في هذا المقام ماهذا نصّه: يشترط في الرجوع إليهم في المقام أمران:

أحدهما: كون فهمهم الاتحاد بين حالتي الموضوع من محاورتهم وكونهم من اهل اللسان، لا من حيث كونهم من العقلاء.

والثاني: كون حكمهم منبعثاً من دقّة النظر، كما هو شأنهم في الأمورات المعتنىٰ بها، كالذهب والفضّة، حيث يدقّون النظر في مقام وزنهما إلىٰ الشعر فضلاً عن الشعير منهما، لا علىٰ وجه المسامحة كما في باب المكيل والموزون من غيرهما، حيث يطلقون المنّ علىٰ الناقص منه أيضاً.

والوجه في ذلك أنّ الأحكام الشرعيّة ـ أيضاً ـ ممّا هو بمحلّ الاهتمام بشأنها، فلابدّ من الدّقة فيها، ولذا حكموا في باب التراوح بتهيئة العمال والآلات قبل طلوع الشمس لكيلا يتعطّل من اليوم الذي اعتبر النزح فيه شيئاً، وهكذا في باب الكرّ حيث حكموا بنجاسته في صورة نقصانه عن المقدار الشرعي ولو بمثقال.

والذي يدلّ علىٰ اعتبار الرجوع إلىٰ العرف في المقام:

أولاً: أنّ فهم العرف حجّة في باب الألفاظ إجماعاً، والاستصحاب مستفاد اعتباره من الأخبار فكلّ ما فهمه العرف منها فهو المرجع.

وثانياً: إجماع العلماء، فإنّه لو لم يكن العرف حجّة في المقام للزم رفع اليد عن أكثر الاستصحابات المجمع عليها، مع أنّ البينونة في حالتي الموضوع فيها أشدّ من البينونة فيما هو محلّ الكلام، مثل مسألة نجاسة الماء المتغيّر إذا زال تغيّره من قبل نفسه. انتهىٰ.

وكيف كان، (فكلّ مورد يصدق عرفاً أنّ هذا كان كذا سابقاً) بأنْ لايكون ما حصل من التفاوت في جانب الموضوع موجباً لارتفاع الموضوع في نظر العرف، بل كان هو في

---

(١) التهذيب ١: ٢٢٥ / ٦٤٦، ٦٤٧، والوسائل ١: ٢٢٧، أبواب الأسآر، ب ١، ح ٤، ح ٦.

إليه لا يُعلَمُ بالتدقيق أو بملاحظة الأدلّة كونه موضوعاً، بل عُلِمَ عدمُهُ. مثلاً: قد ثبت بالأدلّة أنّ الإنسان طاهر والكلبَ نجسٌ، فإذا ماتا واطّلع أهلُ العرف على حكم الشارع عليهما بعد الموت، فيحكمون بارتفاع طهارة الأوّل وبقاء نجاسة الثاني، مع عدم صدق الارتفاع والبقاء فيهما بحسب التدقيق، لأن الطهارة والنجاسة كانتا محمولتين على الحيوانين المذكورين، وقد ارتفعت الحيوانيّة بعد صيرورته جماداً. ونحوه حكم العرف

نظرهم من قبيل تبادل الحالات (جرى فيه الاستصحابُ)، نظراً إلىٰ بقاء الموضوع عندهم.

(وإنْ كان المشارُ إليه) بقولهم هذا كان كذا (لا يُعلَمُ بالتدقيق أو بملاحظة الأدلّة كونه موضوعاً).

كما إذا قام الإجماع علىٰ تنجّس الماء إذا تغيّر، فبعد زوال التغيّر لايعلم بقاء الموضوع بدقيق العقل ولا بملاحظة لسان الدليل لاحتمال مدخليّة التغيّر في الحكم، إلّا أنّ العرف يحكم بأنّ هذا الماء كان نجساً.

(بل عُلِمَ عدمُهُ)، كما إذا قال: الماء المتغيّر نجس، فإنّه بعد زوال التغيّر ينتفي الموضوع بحسب الدليل وهو باقي عرفاً، ثمّ إنّ بقاء الموضوع عرفاً مع عدم بقائه عقلاً أو دليلاً، ليس مجرّد فرض فارض بل هو أمر متحقّق، كما في شرح الاعتمادي.

(مثلاً: قد ثبت بالأدلّة أنّ الإنسان طاهر والكلبَ نجسٌ، فإذا ماتا) ارتفع موضوع الطهارة ـ أعني: الحيوان الناطق ـ وموضوع النجاسة ـ أعني: الحيوان النابح ـ ويحدث موضوع جديد للنجاسة، أعني: الميتة.

إلّا أنّ العرف يحكم ببقاء الموضوع؛ لأنه في نظرهم عبارة عن هذا الموجود الخارجي حيّاً كان أو ميّتاً. علىٰ ما في شرح الاعتمادي.

ولذا يحكم العرف (بارتفاع طهارة الأوّل)، مع أنّه ليس من باب الرفع، بل من باب انتفاء موضوع الطهارة وحدوث موضوع النجاسة بالموت، وكذا يحكمون ببقاء نجاسة الثاني، مع أنّه ليس من باب البقاء، بل من باب ثبوتها لموضوع جديد حدث بالموت وقد انتفىٰ موضوع النجاسة الأوّليّة به، كما أشار إليه بقوله:

(وبقاء نجاسة الثاني، مع عدم صدق الارتفاع والبقاء فيهما) بحسب ظاهر الأدلّة ولابحسب (التدقيق) فيهما.

باستصحاب بقاء الزوجيّة بعد موت أحد الزوجين.

وقد تقدّم حكم العرف ببقاء كرّيّة ما كان كرّاً سابقاً ووجوب الأجزاء الواجبة سابقاً قبل تعذّر بعضها واستصحاب السواد فيما علم زوال مرتبة معيّنة منه ويشكّ في تبدّله بالبياض أو بسواد خفيف، إلىٰ غير ذلك.

وبهٰذا الوجه يصحّ للفاضلين - في المعتبر والمنتهىٰ -: «الاستدلالُ علىٰ بقاء نجاسة الأعيان النجسة بعد الاستحالة بأنّ النجاسة قائمة بالأعيان النجسة، لا بأوصاف الأجزاء، فلا تزول بتغيّر أوصاف محلّها. وتلك الأجزاء باقية، فتكون النجاسة باقية، لانتفاء ما

(لأن الطهارة والنجاسة كانتا محمولتين علىٰ الحيوانين المذكورين، وقد ارتفعت الحيوانيّة) بالموت وحدث موضوع جديد للنجاسة، فلا معنىٰ لصدق ارتفاع الأوّل وبقاء الثاني (بعد صيرورته جماداً).

والحاصل أنّ العرف يجعلون الموضوع في أكثر الأحكام المترتّبة في الأدلّة الشرعيّة علىٰ الموضوع الحيّ لما هو أعمّ من الحيّ والميّت كما في نجاسة الحيوان النجس العين، وجواز التقليد وحلّيّة النظر إلىٰ الزوجة ولمسها بعد موتها، فالحكم ببقاء حلّيّة النظر بعد الموت يمكن أن يكون من جهة استصحاب بقاء الزوجيّة، كما أشار إليه بقوله:

(ونحوه حكم العرف باستصحاب بقاء الزوجيّة بعد موت أحد الزوجين).

حيث إنّهم يجعلون الموضوع فيها ما هو أعمّ من الحيّ والميّت وإنْ كان في ظاهر الدليل هو الزوجة، وكذا في مسألة التقليد عن المجتهد حيث يكون الموضوع عندهم ما هو أعمّ من الحيّ والميّت وإنْ كان في ظاهر الدليل هو المجتهد الظاهر في كونه حيّاً. فإذا شكّ في بقاء الزوجيّة بعد الموت يجري الاستصحاب ويترتّب عليه الأثر كجواز النظر واللمس.

(وقد تقدّم حكم العرف ببقاء كرّيّة ما كان كرّاً سابقاً) باستصحاب الكرّيّة (ووجوب الأجزاء الواجبة سابقاً قبل تعذّر بعضها) بالاستصحاب.

(وبهٰذا الوجه يصحّ للفاضلين في المعتبر والمنتهىٰ، الاستدلالُ علىٰ بقاء نجاسة الأعيان النجسة بعد الاستحالة)، بدعوىٰ أنّ موضوع النجاسة هو أجسام الأعيان النجسة من دون مدخليّة عناوينها الخاصّة فيها.

يقتضي ارتفاعها». انتهىٰ كلام المعتبر.

واحتجّ فخر الدين: «للنجاسة بأصالة بقائها، وبأنّ الإسم أمارة ومعرّف، فلا يزول الحكمُ بزواله». انتهىٰ.

(فلا تزول بتغيّر أوصاف محلّها. وتلك الأجزاء باقية)، فلا ترتفع النجاسة (لانتفاء ما يقتضي ارتفاعها. انتهىٰ كلام المعتبر)، أي: كلام المحقّق في المعتبر والعلّامة في المنتهىٰ.

وهذه الدعوىٰ منهما مبنيّة علىٰ دعوىٰ فهم العرف من موضوع النجاسة في الأعيان النجسة أعمّ من واجد الوصف وفاقده وإنْ كان الموضوع في ظاهر الأدلّة هو الموصوف مع وصفه.

وكيف كان، فقد اختلف الفقهاء في باب الاستحالة علىٰ أقوال، والمشهور إنّها من المطهّرات مطلقاً، وقيل إنّها ليست منها مطلقاً، وذهب إليه الفاضلان وفخر المحقّقين، وقيل بالتفصيل بين النجاسات والمتنجّسات بحصول الطهارة بها في (الأُولىٰ) دون (الثانية)، وذهب إليه جماعة تبعاً للفاضل الهندي. والحقّ هو القول الأوّل.

(واحتجّ فخر الدين: للنجاسة بأصالة بقائها، بأنّ الإسم أمارة ومعرّف، فلا يزول الحكمُ بزواله).

وحاصل الكلام أنّ ملخّص ما استدلّ به من يقول ببقاء النجاسة بعد الاستحالة كفخر الدين والفاضلين، يرجع إلىٰ وجهين:

الأوّل: هو الالتزام بعموم الموضوع، بأنْ يكون موضوع النجاسة هي ذوات الأشياء من غير مدخليّة العناوين والأوصاف في عروض النجاسة أصلاً، وتعليق الحكم في الأدلّة بأسماء الأوصاف العنوانيّة كعنوان الكلب والدم وغيرهما، إنّما هو لكونها معرّفات وإشارات إلىٰ الذوات، كما في قولك لمخطابك: أكرم هذا الجالس، حيث يكون ذكر عنوان الجلوس معرّفاً لذات مَنْ تريد إكرامه، لا لدخالته في الحكم أصلاً.

وحينئذٍ تبقىٰ النجاسة بعد الاستحالة بنفس دليل النجاسة.

والثاني: هو الأصل، ومن المعلوم أنّ التمسّك بالأصل إنّما هو علىٰ تقدير احتمال مدخليّة الوصف العنواني في ثبوت الحكم، فيتمسّك باستصحاب النجاسة.

ثمّ الفرق بينهما هو أنّ الأوّل مبنيٌّ علىٰ عدم مدخليّة الأوصاف في الحكم، والثاني

وهٰذه الكلماتُ وإنْ كانت محلَّ الإيراد، لعدم ثبوت قيام حكم الشارع بالنجاسة بجسم الكلب المشترك بين الحيوان والجماد، بل ظاهرٌ عدمُه، لأن ظاهر الأدلّة تبعيّة الأحكام للأسماء كما اعترف به في المنتهىٰ في استحالة الأعيان النجسة، إلّا أنّه شاهدٌ علىٰ إمكان اعتبار موضوعيّة الذات المشتركة بين واجد الوصف العنواني وفاقده، كما ذكرنا في نجاسة الكلب بالموت، حيث إنّ أهل العرف لا يفهمون نجاسة أُخرىٰ حاصلة بالموت، ويفهمون

مبنيٌّ علىٰ كون الموضوع أعمّ من الواجد للوصف والفاقد له، واحتمال كون الوصف علّة مبقيّة أيضاً.

ثمّ غرض المصنف‌ﷺ من ذكر هذه المسألة هو تأييد كون الميزان في معرفة الموضوع هو فهم العرف لا الدقّة العقليّة ولا الأدلّة، إذ لا يصحّ التمسّك بالاستصحاب بناءً علىٰ رعاية الدقّة العقليّة.

لاحتمال كون الموضوع هو الذات المتّصفة بهذا العنوان، وكذا بناء علىٰ ملاحظة الدليل؛ لأن ظاهره مدخليّة العنوان والوصف في ثبوت الحكم. وإنّما يتوهّم صحّة التمسّك بالاستصحاب بناء علىٰ رعاية المسامحة العرفيّة، كما عرفت من أنْ يفرض الموضوع في نظرهم هو الذات المشتركة بين واجد العنوان وفاقده.

وحاصل الكلام في هذا المقام علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، هو أنّ الحقّ ما ذهب إليه المشهور، من أنّ الاستحالة من المطهّرات، إذ لم يثبت كون موضوع النجاسة نفس الذات المشتركة بين واجد العنوان الأوّلي ـ أعني: الكلب مثلاً ـ وواجد العنوان المستحال إليه كالتراب مثلاً، لا بالدقّة العقليّة ولا بملاحظة ظاهر الأدلّة ولا بالمسامحة العرفيّة إلّا في بعض مراتب الاستحالة كما يأتي.

بل المستفاد من ظاهر الدليل كون الموضوع هو المتّصف بهذا العنوان فينتفي بانتفائه. وعلىٰ فرض الشكّ يرجع إلىٰ قاعدة الطهارة أو دليل طهارة عنوان المستحال إليه من التراب وغيره، لا إلىٰ استصحاب النجاسة لعدم إحراز الموضوع ولو عرفاً، بل لا يجري علىٰ فرض إحرازه أيضاً، وذلك لتقدّم الدليل الاجتهادي، أعني: دليل طهارة عنوان المستحال إليه، إلّا أنّه يستفاد من هذه الكلمات إمكان كون الموضوع هو المشترك بين واجد العنوان وفاقده ولو في نظر العرف.

ارتفاع طهارة الانسان، إلىٰ غير ذلك ممّا يفهمون الموضوع فيه مشتركاً بين الواجد للوصف العنواني والفاقد.

ثمّ إنّ بعض المتأخّرين فرّق بين استحالة نجس العين والمتنجّس، فحكم بطهارة الأوّل لزوال الموضوع دون الثاني، لأن موضوع النجاسة ليس عنوان المستحيل ـ أعني: الخشب، مثلاً ـ وإنّما هو الجسم، ولم يزل بالاستحالة، وهو حسنٌ في بادئ النظر، إلّا أنّ دقيق النظر يقتضي خلافه، إذ لم يعلم أنّ النجاسة في المتنجّسات محمولة على الصورة الجنسيّة وهي الجسم، وإنْ اشتهر في الفتاوىٰ ومعاقد الإجماعات: أنّ كلّ جسم لاقىٰ نجساً مع رطوبة أحدهما فهو نجسٌ، إلّا أنّه لا يخفىٰ علىٰ المتأمّل أنّ التعبير بالجسم لأداء عموم الحكم لجميع

(كما ذكرنا في نجاسة الكلب بالموت، حيث إنّ) النجاسة السابقة قد انتفت من جهة انتفاء موضوعها وهو الحيوان الخاص بإسم الكلب، ثمّ حدثت نجاسة في موضوع جديد، أعني: الميّتة، إلّا أنّ (العرف لا يفهمون نجاسة أُخرىٰ حاصلة بالموت)، بل يحكمون ببقاء النجاسة الأوّليّة.

(ويفهمون ارتفاع طهارة الإنسان)، مع أنّه ليس بارتفاع، بل تبدّل الموضوع إلىٰ موضوع جديد للنجاسة. إلىٰ هنا عُلم القولان في مسألة الاستحالة. ثمّ أشار إلىٰ القول الثالث بقوله:

(ثمّ إنّ بعض المتأخّرين) كالمحقّق السبزواري و الفاضل الهندي (فرّق بين استحالة نجس العين والمتنجّس، فحكم بطهارة الأوّل لزوال الموضوع)، لأن الموضوع في الأوّل بحسب ظاهر الدليل هو المتّصف بالوصف العنواني.

(دون الثاني، لأن موضوع النجاسة ليس عنوان المستحيل ـ أعني: الخشب، مثلاً ـ وإنّما هو الجسم).

حيث قالوا بأنّ كلّ جسم لاقىٰ نجساً، فهو متنجّس.

(ولم يزل بالاستحالة)، أي: الموضوع وهو الجسم لم يزل بالاستحالة، فحكمه ـ أعني: النجاسة ـ أيضاً لم يزل بها.

(وهو حسنٌ في بادئ النظر، إلّا أنّ دقيق النظر يقتضي خلافه، إذ لم يعلم) من لسان الدليل (أنّ النجاسة في المتنجّسات محمولة علىٰ الصورة الجنسيّة وهي الجسم، وإنْ اشتهر

الأجسام الملاقية من حيث سببيّة الملاقاة للنجس، لا لبيان إناطة الحكم بالجسميّة. وبتقرير آخر: الحكمُ ثابتٌ لأشخاص الجسم، فلا ينافي ثبوته لكلّ واحد منها من حيث نوعه وصنفه المتقوّم به عند الملاقاة.

فقولهم: «كلُّ جسم لاقىٰ نجساً فهو نجسٌ»، لبيان حدوث النجاسة في الجسم بسبب الملاقاة من غير تعرّض للمحلّ الذي يتقوّم به. كما إذا قال القائل: «إنّ كلّ جسم له خاصّيّة وتأثير» مع كون الخواصّ والتأثيرات من عوارض الأنواع.

في الفتاوىٰ ومعاقد الإجماعات: أنّ كلّ جسم لاقىٰ نجساً مع رطوبة أحدهما فهو نجس، إلّا أنّه لا يخفىٰ علىٰ المتأمّل أنّ التعبير بالجسم) ليس من جهة تعلّق الحكم بالجسم من جهة كونه جسماً من دون مدخليّة العنوان لكلّ جسم في الحكم.

بل إنّما هو (لأداء عموم الحكم لجميع الأجسام الملاقية من حيث سببيّة الملاقاة) للانفعال في كلّ جسم وبيان قابليّة كلّ جسم للانفعال، وهذا لا ينافي ثبوت النجاسة لكلّ جسم من جهة الوصف العنواني.

وبعبارة أُخرىٰ علىٰ ما في شرح الاعتمادي أنّ تعليقهم الحكم بالجسم ليس لبيان موضوعيّة الجسم بما هو، بل لبيان أنّ حكم الانفعال عامّ لكلّ شيء قابل للملاقاة، والانفعال، وحيث تعذّر عدّها بعناوينها الخاصة أتوا بعنوان الجسم، فقولهم:

كلّ جسم لاقىٰ نجساً... إلىٰ آخره، في قوّة قولهم: الخشب إذا لاقىٰ والحجر إذا لاقىٰ، و هكذا حينئذٍ تحتمل مدخليّة الأوصاف العنوانيّة في تنجّس المتنجّسات - أيضاً - كمدخليّتها في نجاسة الأعيان النجسة علىٰ ما هو الدليل، كما أشار إليه بقوله:

(وبتقرير آخر: الحكمُ ثابتٌ لأشخاص الجسم) بعناوينها الخاصّة وليس بثابت لمفهوم الجسم.

(فلا ينافي ثبوته لكلّ واحد منها من حيث نوعه وصنفه المتقوّم به عند الملاقاة).

وملخّص الكلام علىٰ ما في شرح الاعتمادي أنّه إذا حكم بنجاسة هذا الفرد من المائع بسبب الملاقاة يحتمل ثبوت هذا الحكم له من حيث إنّه جسم، ويحتمل ثبوته له من حيث الوصف النوعي كالمائعيّة أو الصنفي كالمائيّة.

(فقولهم: «كلُّ جسم لاقىٰ نجساً فهو نجسٌ»، لبيان حدوث النجاسة في الجسم بسبب

وإنْ أبيتَ إلّا عن ظهور معقد الإجماع في تقوّم النجاسة بالجسم، فنقول: لا إشكال أنّ مستندَ هٰذا العموم هي الأدلّة الخاصّة الواردة في الأشخاص الخاصّة، مثل الثوب والبدن والماء وغير ذلك. فاستنباط القضيّة الكلّيّة المذكورة منها ليس إلاّ من حيث عنوان حدوث النجاسة، لا ما يتقوّم به، وإلّا فاللّازم إناطة النجاسة في كلّ مورد بالعنوان المذكور في دليله.

الملاقاة من غير تعرّض للمحلّ الذي يتقوّم به) هل هو الجسم أو النوع أوالصنف؟.

(كما إذا قال القائل: «إنّ كلّ جسم له خاصّيّة وتأثير»، مع كون الخواصّ والتأثيرات من عوارض الأنواع)، وذلك فإنّ كلّ نوع خاصّ من الجسم له تأثير خاصّ به.

(وإنْ أبيتَ إلّا عن ظهور معقد الإجماع في تقوّم النجاسة بالجسم) بما هو جسم، بأنْ يكون قولهم: بأنّ كلّ جسم لاقىٰ نجساً فهو نجسٌ، كاشفاً عن قيام النجاسة بالصورة الجنسيّة لا النوعيّة.

(فنقول): لا يمكن التعويل علىٰ الظهور المذكور والأخذ به، بل لابدّ من ملاحظة مستند حكمهم في القضيّة المذكورة، إذ العموم المزبور لم يرد كتاباً أوسنّة، ثمّ مستند حكمهم هو الأدلّة الخاصّة، كما أشار إليه بقوله:

(لا إشكال أنّ مستند هذا العموم هي الأدلّة الخاصّة الواردة في الأشخاص الخاصّة، مثل الثوب والبدن والماء وغير ذلك، فاستنباط القضيّة الكلّيّة المذكورة منها ليس إلّا من حيث عنوان حدوث النجاسة) بالملاقاة بمعنىٰ تنجّس كلّ جسم بالملاقاة.

(لا ما يتقوّم به)، أي: لايستفاد من الأدلّة الخاصّة عموم ما يقوّم به الحكم بالنجاسة، بأنْ يكون الجسم بما هو جسم ما يقوّم به الحكم بالنجاسة، بمعنىٰ كون الجسم من حيث هو علّةً ومناطاً للنجاسة، بحيث تدور النجاسة مداره.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ المستفاد من الأدلّة الخاصّة عموم تنجّس الجسم بالملاقاة لا عموم ما يقوّم به الحكم بالنجاسة بعد الملاقاة، وذلك لظهور الأدلّة الخاصّة في مدخليّة الصورة النوعيّة أو الصنفيّة أوالشخصيّة في الحكم، فينافي أنْ يكون ما يقوّم الحكم بالنجاسة هي الصورة الجسميّة.

وبالجملة إنّ المراد من قولهم: كلّ جسم لاقىٰ نجساً فهو نجس، بيان عموم تنجّس الجسم بالملاقاة لابيان عموم ماتعرض له النجاسة بها، وإلّاكان اللّازم أنْ يقولوا: كلّ ملاقٍ

ودعوىٰ: «أنّ ثبوت الحكم لكلِّ عنوان خاصّ من حيث كونه جسماً» ليست بأولىٰ من دعوىٰ كون التعبير بالجسم في القضيّة العامّة من حيث عموم ما تحدث فيه النجاسة بالملاقاة، لا من حيث تقوّم النجاسة بالجسم.

نعم، الفرقُ بين المتنجّس والنجس: أنّ الموضوع في النجس معلوم الانتفاء في ظاهر

للنجس يتنجّس بعنوانه الخاص، كي لاينافي ظهور الأدلّة الخاصّة في مدخليّة العناوين الخاصّة في الحكم، كما أشار إليه بقوله:

(وإلّا)، أي: وإنْ لم يكن استنباط القضيّة الكلّيّة من حيث حدوث النجاسة، (فاللّازم إناطة النجاسة في كلّ مورد بالعنوان المذكور في دليله)، لأن المراد من القضيّة الكلّيّة ـ حينئذ ـ هو عموم تنجّس كلّ ملاقٍ بعنوانه الخاص.

(ودعوىٰ: أنّ ثبوت الحكم لكلِّ عنوان خاصّ من حيث كونه جسماً، ليس بأولىٰ من دعوىٰ كون التعبير بالجسم في القضيّة العامّة من حيث عموم ما تحدث فيه النجاسة بالملاقاة، لا من حيث تقوّم النجاسة بالجسم).

وحاصل الدعوىٰ أنّه يمكن أنْ يكون المراد بقولهم: ـ كلّ جسم لاقىٰ نجساً فهو نجس ـ بيان عموم ما تعرض له النجاسة، بأنْ يكون ما تعرض له النجاسة هو الجسم بما هو جسم، غاية الأمر بعد التصرّف في الأدلّة الخاصّة الظاهرة في مدخليّة العنوان الخاصّ في الحكم في كلّ مورد، بأن يقال: قوله عليه السلام: (الثوب يتنجّس بالملاقاة)[1] لا يراد به أنّ الثوب بما هو ثوب يتنجّس بالملاقاة، بل المراد منه أنّ الثوب بما هو جسم يتنجّس بالملاقاة وهكذا سائر الموارد.

وحاصل الجواب عن الدعوىٰ المذكورة، هو أنّ التصرّف في الأدلّة الخاصّة بما ذكر ليس بأولىٰ من التصرّف في معقد الإجماع المستنبط من هذه الأدلّة، بأنْ يقال: إنّ تعبيرهم بالجسم إنّما هو لبيان عموم الحكم بالنجاسة بالملاقاة، لا لبيان عموم محلّ النجاسة. علىٰ ما في شرح الاعتمادي مع تصرّف منّا.

(نعم، الفرقُ بين المتنجّس والنجس، أنّ الموضوع في النجس معلوم الانتفاء في ظاهر

(١) التهذيب ١: ٢٦١ / ٧٥٩، والوسائل ٣: ٤٤١، أبواب النجاسات، ب ٢٦، ح ٢. نقله بالمعنىٰ.

الدليل وفي المتنجّس محتمل البقاء.

لكنّ هٰذا المقدار لا يـوجبُ الفـرق بـعد تـبيّن أنّ العـرف هـو المحكّـم في مـوضوع الاستصحاب.

الدليل)، لأن مدخليّة العـنوان فـي النـجاسة حـدوثاً وبـقاءً واضـح بـحسب ظـهور أدلّـة النجاسات.

(وفي المتنجّس محتمل البقاء)، لأن دليل عموم الحكم في المتنجّس هو الإجماع علىٰ تنجّس كلّ جسم بالملاقاة، فيحتمل أنْ يكون ذكر الجسم لبيان محلّ النجاسة ويحتمل أن يكون ذكره لبيان عموم الحكم.

وحاصل الفرق أنّ ظهور دليل المتنجّس في مدخليّة العنوان الخاصّ في الحكم ليس كظهور دليل النجس، إلّا أنّ هذا المقدار من الفرق لا يوجب الفرق بينهما بحسب جريان الاستصحاب وعدم جريانه؛ لأن الاستصحاب كما لايجري مع القطع بانتفاء المـوضوع، كذلك لايجري مع الشكّ فيه،كما أشار إليه بقوله:

(لكنّ هذا المقدار لا يوجبُ الفـرق بـعد تـبيّن أنّ العـرف هـو المحكّـم في مـوضوع الاستصحاب).

أي: الفرق المذكور لايجدي في الاستصحاب بين باب النجس والمتنجّس بعد البناء علىٰ لزوم إحراز الموضوع في باب الاستصحاب، سواء جعل الميزان في إحراز الموضوع العقل أو الرجوع إلىٰ الأدلّة أو العرف.

أمّا علىٰ الأوّل، فالموضوع منتفٍ في استحالة المـتنجّس كـالنجس، وذلك لاحـتمال مدخليّة الصورة النوعيّة في عروض النجاسة في كلا القسـمين، فـيكون لازم ذلك عـدم جريان الاستصحاب فيهما.

وأمّا علىٰ الثاني، فلا يحرز الموضوع وإنْ لم يكن معلوم الانـتفاء، وذلك أنّ المـثبت لعموم الحكم في المتنجّسات ليس إلّا الدليل اللّبي الذي لا يمكن فيه تشخيص الموضوع كي يعمل علىٰ طبقه، وهذا المقدار يكفي في عدم جريان الاستصحاب.

وأمّا علىٰ الثالث، فللعلم بأنّ العرف لا يفرّقون بين استحالة النجس والمـتنجّس فـي الحكم بانتفاء الموضوع في بعض مـراتب الاسـتحالة دون بـعض، فـإنّهم لايـفرّقون فـي

أرأيتَ أنّه لو حكم علىٰ الحنطة أو العنب بالحلّيّة أو الحرمة، أو النجاسة، أو الطهارة، هل يتأمّل العرفُ في إجراء تلك الأحكام علىٰ الدقيق والزبيب كما لا يتأمّلون في عدم جريان الاستصحاب في استحالة الخشب دخاناً والماء المتنجّس بولاً لمأكول اللحم، خصوصاً إذا اطّلعوا علىٰ زوال النجاسة بالاستحالة؟ كما أنّ العلماء ـ أيضاً ـ لم يفرّقوا في الاستحالة بين النجس والمتنجّس، كما لا يخفىٰ علىٰ المتتبّع.

بل جعل بعضهُم الاستحالةَ مطهّرة للمتنجّس بالأولويّة الجليّة حتىٰ تمسّك بها في المقام مَنْ لا يقول بحجّيّة مطلق الظنّ.

حكمهم بعدم بقاء الموضوع بعد صيرورة الشيء رماداً أو دخاناً، بين كونه نجساً أو متنجّساً، كما لا يفرّقون في حكمهم ببقاء الموضوع بعد صيرورة الشيء فحماً بين النجس والمتنجّس، كما أشار إليه بقوله:

(أرأيتَ أنّه لوحكم علىٰ الحنطة أو العنب بالحلّيّة أو الحرمة، أو النجاسة، أوالطهارة، هل يتأمّل العرفُ في إجراء تلك الأحكام علىٰ الدقيق و الزبيب ؟).

أي: لا يتأمّلون في إجراء ما تعلّق بالحنطة والعنب بالأصالة أو بالعرض من الحكم علىٰ الدقيق والزبيب من دون حاجة إلىٰ الاستصحاب أصلاً، لشمول نفس الدليل الاجتهادي؛ لأن الموضوع عندهم أعمّ ممّا يوجد في العنوان المستحال كالحنطة والعنب، والمستحال إليه كالدقيق والزبيب.

(كما لا يتأمّلون في عدم جريان الاستصحاب في استحالة الخشب دخاناً والماء المتنجّس بولاً لمأكول اللحم)، وذلك لتبدّل الموضوع في كلا المثالين عندهم، (خصوصاً إذا اطّلعوا علىٰ زوال النجاسة بالاستحالة)، كما ذهب إليه المشهور، إذ بعد اطّلاعهم علىٰ ماذهب إليه المشهور من زوال النجاسة بالاستحالة يحصل لهم العلم ولو بتنقيح المناط بعدم بقاء الموضوع بعد استحالة المتنجّسات.

(كما أنّ العلماء ـ أيضاً ـ لم يفرّقوا في الاستحالة بين النجس والمتنجّس)، إذ كلّ من قال بمطهريّة استحالة النجس قال بمطهريّة استحالة المتنجّس ـ أيضاً ـ وبالعكس.

(بل جعل بعضهم الاستحالة مطهرة للمتنجّس بالأوّلويّة الجليّة حتىٰ تمسّك بها في المقام مَنْ لايقول بحّجيّة مطلق الظنّ).

وممّا ذكرنا ظهر وجهُ النظر فيما ذكره جماعة، تبعاً للفاضل الهندي، من أنّ الحكم في المتنجّسات ليس دائراً مدار الإسم حتىٰ يطهّر بالاستحالة.

فالتحقيقُ: إنّ مراتبَ تغيّر الصورة في الأجسام مختلفة، بل الأحكام أيضاً مختلفة.

ففي بعض مراتب التغيّر يحكم العرُف بجريان دليل العنوان من غير حاجة إلىٰ الاستصحاب. وفي بعض آخر، لا يحكمون بذلك ويثبتون الحكم بالاستصحاب، وفي ثالث،

وحاصل الكلام علىٰ ما في شرح الاعتمادي أنّ صاحب المعالم تمسّك في المسألة بالأَوْلويّة لا من باب الظنّ المطلق لعدم اعتباره عنده، ولا من باب الظنّ الخاصّ لعدم كونها منه، بل لكونها قطعيّة، وجه الأولوية أنّ النجس أشدّ قذارة من المتنجّس.

(وممّا ذكرنا) من أنّ النجاسة في المتنجّسات لم تكن محمولة علىٰ الجسم، والتعبير بالجسم يكون لإفادة تعميم الحكم بالنجاسة بالملاقاة، لا لبيان محلّ النجاسة.

(ظهر وجهُ النظر فيما ذكره جماعة، تبعاً للفاضل الهندي، من أنّ الحكم في المتنجّسات ليس دائراً مدار الإسم) الخاصّ والعنوان المخصوص (حتىٰ يطهّر بالاستحالة)، بل هو ثابت للجسم بما هو هو، والجسم باق فالحكم أيضاً ثابت.

(فالتحقيق: إنّ مراتب تغيّر الصورة في الأجسام مختلفة، بل الأحكام أيضاً مختلفة).

وقد يأتي تفصيل اختلاف مراتب تغيّر الصورة في الأجسام بحيث يكون بعضها موجباً لانتفاء الموضوع عند العرف وبعضها لا يكون موجباً لانتفاء الموضوع. وأمّا اختلاف الأحكام، فلأنّ بعضها يدور مدار الإسم والعنوان الخاص، كما لو نذر للفقير منّاً من العنب لا تبرء ذمّته بإعطاء الزبيب، وبعضها لا يدور مدار الإسم، كالحلّيّة والحرمة، فهما ثابتان في الزبيب بنفس الدليل الدالّ علىٰ ثبوتهما في العنب، كما أشار إليه بقوله:

(ففي بعض مراتب التغيّر يحكم العرف بجريان دليل العنوان من غير حاجة إلىٰ الاستصحاب)، لأن الموضوع عندهم أعمّ ممّا يوجد في العنوان المستحال والمستحال إليه.

(وفي بعض آخر لا يحكمون بذلك)، أي: بجريان الدليل الدالّ علىٰ ثبوت الحكم بعنوان مع كون الموضوع في نظرهم هو الأعمّ من واجد العنوان وفاقده، إلّا أنّه يشكّ في بقاء الحكم، لاحتمال كون العنوان علّةً للحكم بقاء أيضاً، فيثبتون الحكم بالاستصحاب، كما أشار

لا يُجرون الاستصحابَ أيضاً من غير فرق في حكم النجاسة بين النجس والمتنجّس.

فمن الأوّل: ما لو حكم علىٰ الرطب أو العنب بالحلّيّة أو الطهارة أو النجاسة، فإنّ الظاهرَ جريانُ عموم أدلّة هٰذه الأحكام للتمر والزبيب. فكأنّهم يفهمون من الرطب والعنب الأعمّ ممّا جفّ منهما فصار تمراً أو زبيباً، مع أنّ الظاهر تغاير الإسمين. ولهٰذا لو حلف علىٰ ترك أحدهما لم يَحنَث بأكل الآخر، والظاهر أنّهم لا يحتاجون في إجراء الأحكام المذكورة إلىٰ الاستصحاب.

ومن الثاني: إجراءُ حكم بول غير المأكول إذا صار بولاً لمأكول وبالعكس، وكذا صيرورةُ الخمر خَلّاً وصيرورةُ الكلب أو الإنسان جماداً بالموت.

إليه بقوله:

(ويثبتون الحكم بالاستصحاب). وفي بعض المراتب لايقولون بالاستصحاب أيضاً، كما أشار إليه بقوله:

(وفي ثالث لا يجرون الاستصحاب أيضاً) إمّا لانتفاء الموضوع في نظرهم، أو لتردّدهم في البقاء والانتفاء، وقد عرفت أنّ الاستصحاب لا يجري ما لم يحرز الموضوع.

قوله: (من غير فرق في حكم النجاسة بين النجس والمتنجّس) إشارة إلىٰ جريان المراتب الثلاث لتغيّر الموضوع في نظر العرف في جميع الأبواب من غير فرق بين النجس والمتنجّس.

ثم يذكر المصنف ﴿ لكلّ من المراتب الثلاث أمثلة، وقد أشار إلىٰ الأوّل منها بقوله:

(فمن الأوّل: ما لو حكم علىٰ الرطب أو العنب بالحلّية أو الطهارة أو النجاسة، فإنّ الظاهر جريان عموم أدلّة هذه الأحكام للتمر والزبيب. فكأنّهم يفهمون من الرطب والعنب الأعمّ ممّا جفّ منهما فصار تمراً أو زبيباً، مع أنّ الظاهر تغاير الإسمين) بحيث كان إطلاق أحدهما مكان الآخر مجازاً.

(ولهٰذا لو حلف علىٰ ترك أحدهما لم يحنث بأكل الآخر). والمطلب واضح لايحتاج إلىٰ البيان، ثمّ يكون من هذا القسم صيرورة الحنطة دقيقاً.

(ومن الثاني: إجراء حكم بول غير المأكول إذا صار بولاً لمأكول وبالعكس، وكذا صيرورة الخمر خلّاً وصيرورة الكلب أو الإنسان جماداً بالموت) لا بالاستحالة إلىٰ التراب

إلّا أنّ الشارع حكم في بعض هذه الموارد بارتفاع الحكم السابق؛ إمّا للنصّ، كما في الخمر المستحيل خَلّاً، وإمّا لعموم دليل ما دلّ علىٰ حكم المنتقل إليه، فإنّ الظاهر أنّ استفادة طهارة المستحال إليه إذا كان بولاً لمأكول ليس من أصالة الطهارة بعد عدم جريان الاستصحاب، بل هو من الدليل، نظير استفادة نجاسة بول المأكول إذا صار بولاً لغير المأكول.

ومن الثالث: استحالةُ العذرة او الدُّهن المتنجّس دخاناً والمنيّ حيواناً، ولو نـوقش في بعض الأمثلة المذكورة، فالمثال غير عزيز علىٰ المتتبّع المتأمّل.

وممّا ذكرنا يظهر أنّ معنىٰ قولهم: «الأحكامُ تَدُورُ مَدارَ الأسماء»، أنّها تدور مدار أسماء

ونحوه، وإجراء حكـم الزوجيّة بـعد المـوت ونـجاسة المـاء المـتغيّر بـعد زوال تـغيّره. فالموضوع في هذه الأمثلة باق عرفاً فيجري الاستصحاب لو شكّ في بقاء الحكم من جهة مدخليّة العنوان في الحكم بقاء.

إلّا أن يـدلّ دليـل خـارجي عـلىٰ ارتـفاع الحكـم السـابق فـلا يـبقىٰ حـينئذٍ مـجال للاستصحاب، كما أشار إليه بقوله:

(إلّا أنّ الشارع حكم في بعض هذه الموارد بارتفاع الحكم السابق، إمّا للنصّ) الخاصّ، (كما في الخمر المستحيل خلّاً، وإمّا لعموم دليل ما دلّ علىٰ حكم المنتقل إليه).

كدليل طهارة بول المأكول ونجاسة بول غير المأكول في المثال الأوّل، ودليل حـلّيّة الخلّ في المثال الثاني، ودليل نجاسة الميّتة في المثال الثالث، فلو لا الدليل الدالّ عـلىٰ حكم المنتقل إليه في الامثلة المذكورة لجرىٰ الاستصحاب فيثبت به حكم المنتقل عنه للمنتقل إليه، كما يستصحب الزوجيّة ونجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره. وذلك لبقاء الموضوع عرفاً في الأمثلة المذكورة، إلّا أنّ الدليل الخارجي علىٰ ارتفاع الحالة السـابقة مانع عن الاستصحاب.

(ومن الثالث: استحالة العذرة أو الدهن المتنجّس دخاناً والمنيّ حيواناً، ولو نوقش في بعض الأمثلة المذكورة) للمراتب الثلاث لتغيّر الموضوع، بأنْ يقال بانتفاء الموضوع عرفاً عند انقلاب الخمر خلّاً وبالعكس.

(فالمثال غير عزيز علىٰ المتتبّع المتأمّل)، كمثال استحالة العظم أو الخشب فحماً وانتقال دم الإنسان إلىٰ البرغوث مثلاً، حيث يكون الموضوع باقياً عرفاً في هذه الأمثلة.

موضوعاتها التي هي المعيار في وجودها وعدمها، فإذا قال الشارع: «العنب حلال» فإذا ثبت كون الموضوع هو مسمّىٰ هذا الإسم دار الحكمُ مدارَه، فينتفي عند صيرورته زبيباً، أمّا إذا علم من العرف أو غيره أنّ الموضوع هو الكلّي الموجود في العنب المشترك بينه وبين الزبيب أو بينهما وبين العصير، دار الحكمُ مدارَه أيضاً.

نعم، تبقىٰ دعوىٰ: «إنّ ظاهر اللفظ في مثل القضيّة المذكورة كونُ الموضوع هو العنوان وتقوّم الحكم به المستلزم لانتفائه بانتفائه». لكنّك عرفت أنّ العناوين مختلفة والأحكام ـ أيضاً ـ مختلفة، وقد تقدّم حكاية بقاء نجاسة الخنزير المستحيل ملحاً عن أكثر أهل العلم

(وممّا ذكرنا)، من أنّ الميزان في بقاء الموضوع هو العرف وأنّ مراتب تغيّر الموضوع مختلفة عندهم (يظهر أنّ معنىٰ قولهم: الأحكام تدور مدار الأسماء، أنّها تدور مدار أسماء موضوعاتها التي هي المعيار في وجودها وعدمها).

لأنّ الموضوعات بالنسبة إلىٰ الأحكام تكون كالعلل بالنسبة إلىٰ معلولاتها، وتكون الأسماء حاكية عن المسمّيات التي هي الموضوعات للأحكام، فالأحكام تدور مدار الأسماء الحاكية عن الموضوعات فتنتفي بانتفائها، إلّا أنْ يعلم بأنّ الموضوع أعمّ ممّا يحكي عنه الإسم في ظاهر الدليل، كما أشار إليه بقوله:

(أمّا إذا علم من العرف أو غيره أنّ الموضوع هوالكلّي الموجود في العنب المشترك بينه وبين الزبيب أو بينهما وبين العصير، دار الحكم مدارّه أيضاً).

غاية الأمر لايدور الحكم مدار الإسم، كالعنب؛ لأنّ الموضوع أوسع منه، فيدور الحكم مدار ما هو القدر المشترك بينه وبين غيره.

(نعم، تبقىٰ دعوىٰ: إنّ ظاهر اللفظ في مثل القضيّة المذكورة) ـ أعني: العنب حلال ـ (كون الموضوع هو العنوان و تقوّم الحكم به المستلزم لانتفائه بانتفائه. لكنّك عرفت أنّ العناوين مختلفة) عند العرف.

إذ قد يكون الموضوع نفس العنوان كما عرفت في النذر حيث لا تبرء ذمّة من نذر منّاً من العنب للفقير بدفع منّاً من الزبيب له، كما لا يحصل الحنث بترك الزبيب.

وقد يكون الموضوع ما هو المشترك بينه وبين عنوان المستحال إليه، كالموضوع في الحكم بالحلّيّة أو الحرمة.

واختيار الفاضلين له.

ودعوىٰ: «احتياج استفادة غير ما ذكر من ظاهر اللفظ إلىٰ القرينة الخـارجـيّة، وإلّا فظاهرُ اللفظ كونُ القضيّة مادام الوصف العنواني»، لا تـضرُّنا فـيما نحـن بـصدده، لأنّ المقصود مراعاة العرف في تشخيص الموضوع وعدم الاقتصار في ذلك علىٰ ما يقتضيه العقل علىٰ وجه الدقّة، ولا علىٰ ما يقتضيه الدليل اللفظي إذا كان العرف بالنسبة إلىٰ القـضيّة الخاصّة علىٰ خلافه.

وحينئذٍ فيستقيم أنْ يراد من قولهم: «إنّ الأحكام تدورُ مَدارَ الأسماء» إنّ مقتضىٰ ظاهر

(وقد تقدّم حكاية بقاء نجاسة الخنزير المستحيل ملحاً عن أكثر أهـل العـلم واخـتيار الفاضلين له).

قال الأُستاذ الاعتمادي: لا يخفىٰ أنّه لم يتقدّم منه‌ﷺ حكاية هذا بالصراحـة، بـل أنّ بعضهم حكم ببقاء نجاسة الأشياء بعد الاستحالة، فيشمل مثل صيرورة الخنزير أو الكلب ملحاً بوقوعه في المملحة.

(ودعوىٰ: احتياج استفادة غير ما ذكر من ظاهر اللفظ إلىٰ القرينة الخارجيّة، وإلّا فظاهر اللفظ كون القضيّة ما دام الوصف العنواني).

أي: كون الحكم في القضيّة مثل العنب حلال يدور مدار الوصف العنواني، فالحمل علىٰ خلاف الظاهر المذكور يحتاج الىٰ القرينة الخارجيّة.

إلّا أنّ الدعوىٰ المذكورة (لا تضرّنا فيما نحن بصدده، لأن المقصود) لزوم متابعة القرينة علىٰ الخلاف علىٰ تقدير وجودها.

وبعبارة أخرىٰ كما في شرح الاعـتمادي لزوم (مراعاة العرف في تشخيص المـوضوع وعدم الاقتصار في ذلك علىٰ ما يقتضيه العقل علىٰ وجه الدقّة، ولا علىٰ ما يقتضيه الدليل اللفظي إذا كان العرف بالنسبة إلىٰ القضيّة الخاصّة علىٰ خلافه) فيؤخذ ـ حينئذٍ ـ بما فهمه العرف لا بظاهر الدليل.

لأن فهم العرف قرينة علىٰ أنّ المراد من الدليل هو خلاف ظاهره، فـمقتضىٰ ظـاهر الدليل وإنْ كان تبعيّة الحكم لإسم الموضوع إلّا أنّه قد يعدل عنه بقرينة فهم العرف، لأنّ مقتضىٰ فهمهم هو جريان حكم العنب في الزبيب أيضاً، كما أشار إليه بقوله:

دليل الحكم تبعيّة ذلك الحكم لأسم الموضوع الذي علّق عليه الحكم في ظاهر الدليل، فيراد من هٰذه القضيّة تأسيسُ أصل، قد يعدل عنه بقرينة فهم العرف أو غيره، فافهم.

(**قد يعدل عنه بقرينة فهم العرف أو غيره**)، كإعلام الشارع بإجماع أو غيره بأنّ الزبيب في حكم العنب.

(**فافهم**) لعلّه إشارة إلىٰ أنّ لازم جعل فهم العرف قرينة علىٰ ما هو المراد من الدليل هو عدم كون الإسم المذكور مناطاً للحكم أصلاً، بل المناط ما هو الموضوع في نظر العرف، فلا يتمّ ـ حينئذٍ ـ قولهم: «الأحكام تدور مدار الأسماء» إلّا أنْ تكون الأسماء كناية عن الموضوعات الواقعيّة.

الأمر الثاني

ممّا يعتبر في تحقّق الاستصحاب أنْ يكون في حال الشكّ متيقّناً بوجود المستصحب في السابق، حتىٰ يكون شكّه في البقاء.

فلو كان الشكّ في تحقّق نفس ما تيقّنه سابقاً ـ كأن تيقّن عدالة زيد في زمان كيوم الجمعة مثلاً، ثمّ شكّ في نفس هذا المتيقّن، وهو عدالته يوم الجمعة، بأنْ زال مدرك اعتقاده السابق فشكّ في مطابقته للواقع أو كونه جهلاً مركّباً ـ لم يكن هٰذا من مورد الاستصحاب لغةً ولا اصطلاحاً.

أمّا الأوّل، فلأن الاستصحاب في اللّغة: أخذ الشيء مصاحباً، فلابدّ من إحراز ذلك حتىٰ يأخذه مصاحباً، فإذا شكّ في حدوثه من أصله فلا استصحاب.

وأمّا اصطلاحاً، فلأنهم اتفقوا علىٰ أخذ الشكّ في البقاء أو ما يؤدّي هذا المعنىٰ في معنىٰ الاستصحاب.

(الأمر الثاني: ممّا يعتبر في تحقّق الاستصحاب أنْ يكون في حال الشكّ متيقّناً بوجود المستصحب في السابق، حتىٰ يكون شكّه في البقاء).

والغرض من هذا الشرط في الاستصحاب هو ردّ توهّم كون قاعدة اليقين من الاستصحاب أو شمول أدلّته لها، فإنّ قاعدة اليقين علىٰ ما هو صريح كلام المصنف‏ﷺ لم تكن من الاستصحاب لا لغةً ولا اصطلاحاً.

(أمّا الأوّل، فلأن الاستصحاب في اللّغة: أخذ الشيء مصاحباً، فلابدّ من إحراز ذلك) الشيء أوّلاً، ثمّ أخذه مصاحباً ثانياً، كي يصدق علىٰ ذلك الاستصحاب بالمعنىٰ اللغوي.

وأمّا إذا شكّ في أصل حدوث ذلك الشيء، كما هو مقتضىٰ قاعدة اليقين فلا شيء حتىٰ يأخذه مصاحباً، كي يصدق عليه الاستصحاب بالمعنىٰ اللغوي. هذا تمام الكلام في عدم صدق الاستصحاب لغة علىٰ قاعدة اليقين.

وأمّا عدم صدقه عليها اصطلاحاً فيتّضح بالشرط المذكور، وهو أنْ يكون الشكّ متعلّقاً ببقاء ما هو المتيقّن سابقاً، كما أشار إليه بقوله:

(وأمّا اصطلاحاً، فلأنهم اتفقوا علىٰ أخذ الشكّ في البقاء)، مع أنّ الشكّ في مورد

نعم، لو ثبت أنّ الشكّ بعد اليقين بهذا المعنىٰ مُلغىً في نظر الشارع، فهي قاعدة أُخرىٰ مباينة للاستصحاب، سنتكلّم فيها، بعد دفع توهّم مَنْ توهّم أنّ أدلّة الاستصحاب تشملها وأنّ مدلولها لا يختصّ بالشكّ في البقاء، بل الشكّ بعد اليقين ملغىً مطلقاً، سواء تعلّق بنفس ما تيقّنه سابقاً أم ببقائه.

القاعدة يكون في الحدوث لا في البقاء، فلا يصدق الاستصحاب اصطلاحاً علىٰ قاعدة اليقين؛ لأنّ الشكّ في البقاء المأخوذ في معنىٰ الاستصحاب الاصطلاحي منتفٍ في قاعدة اليقين.

(نعم، لو ثبت أنّ الشكّ بعد اليقين بهذا المعنىٰ).

أي: تعلّق الشكّ بنفس ما هو المتيقّن سابقاً لا ببقائه **(ملغىً في نظر الشارع، فهي قاعدة أُخرىٰ)** بإسم قاعدة اليقين والشكّ الساري **(مباينة للاستصحاب، سنتكلّم فيها، بعد دفع توهّم مَنْ توهّم أنّ أدلّة الاستصحاب تشملها وأنّ مدلولها لايختصّ بالشكّ في البقاء، بل الشكّ بعد اليقين ملغىً مطلقاً)**.

أي: كان الشكّ في البقاء كمورد الاستصحاب أو في الحدوث كمورد القاعدة. وكيف كان، فلابدّ أوّلاً من تقريب التوهّم، وثانياً من الجواب عنه.

أمّا تقريب التوهّم، فهو أنْ يقال: إنّ الموضوع للحكم بالحرمة في قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ)[1] هواليقين المتعقّب بالشكّ، فيكون معناه أنّ الشكّ بعد اليقين ملغىً مطلقاً سواء تعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين سابقاً أم ببقائه، ونقض ذلك اليقين بمطلق الشكّ حرام.

أمّا كون الحدوث محرزاً أو غير محرز، فهو ممّا لا دخل له في الحكم، بل هما من خصوصيّات الموارد؛ لأن الشكّ المسبوق باليقين قد يكون متعلّقاً ببقاء ما تعلّق به اليقين، فيكون حدوثه محرزاً.

وقد يكون متعلّقاً بعين ما تعلّق به اليقين فيكون حدوثه غير محرز، لكون الشكّ متعلّقاً بحدوثه، والاختلاف الناشىء من خصوصيّات الموارد لايمنع عن التمسّك بإطلاق القضيّة الدالّة علىٰ حرمة نقض اليقين بالشكّ، كما أنّ اختلاف خصوصيّات موارد الاستصحاب لا

---

(١) التهذيب ١: ٨ / ١١، الوسائل ١: ٢٤٥، أبواب نواقض الوضوء، ب ١، ح ١.

وأوّلُ مَنْ صرّح بذلك الفاضلُ السبزواري في الذخيرة في مسألة مَنْ شكّ في بعض أفعال الوضوء، حيث قال:

والتحقيق: إنّه إنْ فرغ من الوضوء متيقّناً للإكمال، ثمّ عرض له الشكّ، فالظاهرُ عدمُ وجوب إعادة شيء، لصحيحة زرارة: (ولا تَنقُضِ اليَقينَ أبَداًبالشكّ). انتهىٰ.

ولعلّه﴿﴾ تفطّن له من كلام الحلّي في السرائر، حيث استدلّ علىٰ المسألة المذكورة بـ«أنّه لا يخرجُ عن حال الطهارة إلّا علىٰ يقين من كمالها، وليس يَنقُضُ الشكّ اليقين». انتهىٰ.

لكنّ هٰذا التعبير من الحلّي لا يلزمُ أنْ يكون استفادةً من أخبار عدم نقض اليقين بالشكّ. ويقربُ من هٰذا التعبير عبارةُ جماعة من القدماء، لكنّ التعبير لا يلزم دعوىٰ شمول الأخبار للقاعدتين، علىٰ ما توهّمه غيرُ واحد من المعاصرين، وإن اختلفوا بين مدّعٍ لانصرافها إلىٰ

يمنع عن شمول إطلاق أدلّته لها.

فيكون مفاد قوله﴿ع﴾: (لا تنقض اليقين بالشكّ) هو إلغاء الشكّ تعبّداً، فإنْ كان متعلّقاً بالبقاء فمفاده التعبّد بالبقاء، وإنْ كان متعلّقاً بالحدوث فمفاده التعبّد بالحدوث. هذا تمام الكلام في تقريب التوهّم.

(وأوّل مَنْ) وقع في الوهم المذكور حيث (صرّح بذلك) الشمول (الفاضل السبزواري في الذخيرة في مسألة مَنْ شكّ في بعض أفعال الوضوء، حيث قال:

والتحقيق: إنّه إنْ فرغ من الوضوء متيقّناً للإكمال، ثمّ عرض له الشكّ، فالظاهر عدم وجوب إعادة شيء، لصحيحة زرارة (ولا تنقض اليقين أبداً بالشكّ) انتهىٰ).

ثمّ يقول المصنف﴿﴾: لعلّ الفاضل السبزواري تفطّن لشمول أدلّة الاستصحاب لقاعدة اليقين (من كلام الحلّي في السرائر، حيث استدلّ علىٰ المسألة المذكورة بـ«أنه لايخرج عن حال الطهارة، إلّا علىٰ يقين من كمالها، وليس بنقُضُ الشكّ اليقين». انتهىٰ.

لكنّ هذا التعبير من الحلّي لا يلزم أنْ يكون استفادة من أخبار عدم نقض اليقين بالشكّ)، كي يقال: إنّ استدلال الحلّي علىٰ المسألة المذكورة مبني علىٰ شمول أخبار الاستصحاب لقاعدة اليقين، بل لاحتمال كون الاستفادة من أخبار قاعدة الفراغ أو من دليل آخر مختصٍّ بقاعدة اليقين، فلا يلزم من التعبير المذكور شمول الأخبار للاستصحاب وقاعدة اليقين معاً.

خصوص الاستصحاب، وبين منكر له عامل بعمومه.

وتوضيحُ دفعه: إنّ المناط في القاعدتين مختلف بحيث لا يجمعهما مناط واحد، فإنّ مناط الاستصحاب هو اتحاد متعلّق الشكّ واليقين مع قطع النظر عن الزمان، لتعلّق الشكّ ببقاء ما تيقّن سابقاً، ولازمُه كون القضيّة المتيقّنة ـ أعني: عدالة زيد يوم الجمعة ـ متيقّنة حين الشكّ أيضاً من غير جهة الزمان.

ومناط هٰذه القاعدة اتحاد متعلّقيهما من جهة الزمان، ومعناه كونه في الزمان اللّاحق شاكّاً فيما تيقّنه سابقاً بوصف وجوده في السابق.

(علىٰ ما توهّمه غير واحد من المعاصرين، وإنْ اختلفوا بين مدّعٍ لانصرافها)، أي: الأخبار (إلىٰ خصوص الاستصحاب) إمّا لكونه مورداً للأخبار أو لكثرة وجود موارده.

ثم اشار المصنف‏‏ إلىٰ دفع التوهّم المذكور بقوله: (وتوضيح دفعه: إنّ المناط في القاعدتين مختلف بحيث لا يجمعهما مناط واحد ... إلىٰ آخره).

حيث يكون التعبّد الاستصحابي ناظراً إلىٰ البقاء في ظرف الشكّ فيه بعد كون الحدوث محرزاً.

بخلاف قاعدة اليقين فإنّ التعبّد فيها إنّما هو بالحدوث بعد كونه غير محرز فيكون المناط في الاستصحاب هو إحراز الحدوث وفي القاعدة عدم الإحراز، ولايمكن جمعهما في دليل واحد، أو بتعبير المصنف‏‏.

(فإنّ مناط الاستصحاب هو اتحادّ متعلّق الشكّ واليقين مع قطع النظر عن الزمان) ولازم الاتحاد كذلك هو (كون القضيّة المتيقّنة) مثل (عدالة زيد يوم الجمعة متيقّنة) حال (الشكّ أيضاً) غاية الأمر من غير جهة الزمان.

وأمّا من جهة الزمان فالمتيقّن غير المشكوك؛ لأن الأوّل هو عدالة زيد يوم الجمعة والثاني هو عدالته يوم السبت.

(ومناط هذه القاعدة اتحاد متعلّقيهما من جهة الزمان، ومعناه كونه في الزمان اللّاحق شاكّاً فيما تيقّنه سابقاً بوصف وجوده في السابق).

فيكون التعبّد في باب الاستصحاب هو إلغاء الشكّ والحكم ببقاء ما هو المتيقّن سابقاً، وفي القاعدة هو إلغاء الشكّ والحكم بحدوث ما تيقّن حدوثه سابقاً. ومن المعلوم أنّ

فإلغاء الشكّ في القاعدة الأُولىٰ عبارةٌ عن الحكم ببقاء المتيقّن سابقاً من غير تعرّض لحال حدوثه حيث أنّه متيقّن. وفي القاعدة الثانية هو الحكم بحدوث ما تيقّن حدوثه من غير تعرّض لحكم بقائه، فقد يكون بقاؤه معلوماً او معلوم العدم أو مشكوكاً.

واختلافُ مؤدّىٰ القاعدتين وإنْ لم يمنع من إرادتهما من كلام واحد، بأنْ يقول الشارع: إذا حصل شكٌ بعد يقين فلا عبرة به، سواء تعلّق ببقائه أو بحدوثه واُحكِمَ بالبقاء في الأوّل وبالحدوث في الثاني، إلّا أنّه مانعٌ عن إرادتهما في هٰذا المقام، من قولهﷺ: (فليمض على يقينه)[1].

فإنّ المضيَّ علىٰ اليقين السابق المفروض تحقّقه في القاعدتين ـ أعني: عدالة زيد يوم الجمعة، بمعنىٰ الحكم بعدالته في ذلك اليوم من غير تعرّض لعدالته فيما بعد، كما هو مفاد القاعدة الثانية ـ يغايرُ المضيَّ عليه بمعنىٰ عدالته بعد يوم الجمعة من غير تعرّض لحال يوم

مؤدّىٰ القاعدتين مختلف.

(واختلاف مؤدّىٰ القاعدتين وإنْ لم يمنع من إرادتهما من كلام واحد) يفيدهما بمفهوم عامّ شامل لهما.

(بأ نْ يقول الشارع: إذا حصل شكٌّ بعد يقين، فلا عبرة به، سواء تعلّق ببقائه أو بحدوثه و أُحكم بالبقاء في الأوّل وبالحدوث في الثاني، إلّا أنّه مانع عن إرادتهما في هذا المقام، من قولهﷺ: (فليمض علىٰ يقينه)).

وحاصل الكلام في هذا المقام علىٰ ما في شرح الاعتمادي أنّه يمكن الإتيان بعبارة تشمل القاعدتين بطريق العموم أو الإطلاق بحيث يستدلّ بها علىٰ كلّ منهما بلا إشكال كالعبارة المذكورة في المتن، إلّا أنّ مطلق العبارة غير مفيد في المقام، بل المفيد إنّما هو مايستفاد من أخبار الباب من عمومٍ أو إطلاق، وما يستفاد منها لا يشمل القاعدتين، كما أشار إليه بقوله:

(فإنّ المضيّ علىٰ اليقين السابق المفروض تحقّقه في القاعدتين) يختلف فيهما، فإنّ معنىٰ المضيّ في قاعدة اليقين هو الحكم بحدوث عدالة زيد في يوم الجمعة وفي الاستصحاب

---

(١) الخصال: ٦١٩، الوسائل ١: ٢٤٦ ـ ٢٤٧، أبواب نواقض الوضوء، ب ١، ح ٦.

الجمعة، كما هو مفاد قاعدة الاستصحاب، فلا يصحّ إرادة المعنيين منه.

فإنْ قُلتَ: إنّ معنىٰ المضيّ علىٰ اليقين عدمُ التوقّف من أجل الشكّ العارض وفرض الشكّ كعدمه، وهذا يختلف باختلاف متعلّق الشكّ، فالمضيّ مع الشكّ في الحدوث بمعنىٰ الحكم بالحدوث ومع الشكّ في البقاء بمعنىٰ الحكم به.

قُلتُ: لا ريبَ في اتحاد متعلّقِ الشكّ واليقين وكون المراد المضيّ علىٰ ذلك اليقين المتعلّق بما تعلّق به الشكّ. والمفروضُ أنْ ليس في السابق إلّا يقين واحد، وهو اليقين بعدالة زيد، والشكّ فيها ليس له هنا فردان يتعلّق أحدهما بالحدوث والآخر بالبقاء.

وبعبارة أُخرىٰ: عمومُ أفراد اليقين باعتبار الأُمور الواقعيّة بعدالة زيد وفسق عمرو، لا باعتبار ملاحظة اليقين بشيء واحد حتىٰ ينحلّ اليقين بعدالة زيد إلىٰ فردين يتعلّق بكلّ منهما شكّ، بل المرادُ الشكُّ في نفس ما تيقّن.

هو الحكم بعدالته في يوم السبت، فلا يصحّ إرادة المعنيين المختلفين من لفظ واحد.

(فإنْ قُلتَ: إنّ معنىٰ المضيّ علىٰ اليقين عدم التوقّف من أجل الشكّ العارض وفرض الشكّ كعدمه، وهذا يختلف باختلاف متعلّق الشكّ).

فإذا كان الشكّ متعلّقاً بالحدوث كان معنىٰ المضيّ فيه هو الحكم بالحدوث، وإنْ كان متعلّقاً بالبقاء كان معنىٰ المضيّ فيه هو الحكم بالبقاء.

وبعبارة أخرىٰ: إنّ معنىٰ قوله عليه السلام: (فليمض علىٰ يقينه)، أي: لا يعتني بالشكّ، وأنّه ملغيً في نظر الشارع سواء كان بالحدوث أوبالبقاء. غاية الأمر معنىٰ المضيّ في الأوّل هو الحكم بالحدوث وفي الثاني هو الحكم بالبقاء.

(قُلتُ: لاريب في اتحاد متعلّقِ الشكّ واليقين ... إلىٰ آخره).

وحاصل الجواب أنّ اليقين في القاعدة ليس فرداً مغايراً لليقين في باب الاستصحاب كي يقال أنّ معنىٰ المضيّ في كلّ منهما يغاير معناه في الآخر؛ لأن تغاير أفراد اليقين هو بتغاير متعلّقاته، ومتعلّقه في المقام واحد، أعني: عدالة زيد يوم الجمعة مثلاً.

غاية الأمر إذا تعقّبه الشكّ في البقاء يكون مورداً للاستصحاب وإذا تعقّبه الشكّ في مطابقة اليقين المذكور للواقع يكون مورداً للقاعدة. فهذا اليقين الواحد لا يمكن أنْ يكون محكوماً بوجوب المضيّ أو حرمة النقض في القاعدتين معاً، إذ لازم ذلك أنْ يكون اليقين

وحينئذٍ فإنْ اعتبر المتكلّم في كلامه الشكَّ في هٰذا المتيقّن من دون تقييده بيوم الجمعة. فالمضيّ على هذا اليقين عبارة عن الحكم باستمرار هذا المتيقّن، وإنْ اعتبر الشكّ فيه مقيّداً بذلك اليوم، فالمضيُّ علىٰ ذلك المتيقّن الذي تعلّق به الشكُّ عبارةٌ عن الحكم بحدوثها من غير تعرّض للبقاء، كأنّه قال:

مَنْ كان علىٰ يقين من عدالة زيد يوم الجمعة فشكّ فيها فليمضِ علىٰ يقينه السابق، يعني: يرتّب آثار عدالة زيد فيه، فالمضيّ علىٰ عدالة زيد وترتيب آثاره يكون تارة بالحكم بعدالته في الزمان اللاحق وأُخرىٰ بالحكم بعدالته في ذلك الزمان المتيقّن، وهذان لايجتمعان في الارادة.

(وإنْ أردتَ توضيح الحال، فافرض أنّه قال: من كان علىٰ يقين من عدالة زيد يوم الجمعة فشكّ فيها فليمض علىٰ يقينه السابق، والمعنىٰ: إنّ مَنْ كان علىٰ يقين من شيء وشكّ في ذلك الشيئ فليمض علىٰ يقينه بذلك الشيء. فإنْ اعتبر اليقين السابق متعلّقاً بعدالة زيد

الواحد محكوماً بحرمة النقض حال وجوده، كما في باب الاستصحاب، وحال عدمه، كما في باب قاعدة اليقين.

ولا يمكن إنشاء حكم واحد علىٰ وجود الشيء وعدمه في دليل واحد، وليس هناك اليقينان والشكّان كي يرتفع التنافي بتعدّد الحكم، بل يكون الشكّ واحداً متعلّقاً بالحدوث أو البقاء.

(وحينئذٍ فإنْ اعتبر المتكلّم في كلامه الشكّ في هذا المتيقّن من دون تقييده بيوم الجمعة. فالمضّي علىٰ هذا اليقين عبارة عن الحكم باستمرار هذا المتيقّن)، فيكون مفاده اعتبار الاستصحاب فقط.

(وإن اعتبر الشكّ فيه مقيّداً بذلك اليوم، فالمضيّ علىٰ ذلك المتيقّن الذي تعلّق به الشك عبارة عن الحكم بحدوثها)، فيكون مفاده قاعدة اليقين فقط فلا يمكن الجمع بين القاعدتين.

وتوضيح جميع ما تقدّم من الكلمات علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، هو أنّ اليقين بعدالة زيد في المثال المذكور في المتن ليس إلّا فرداً واحداً من اليقين كما لا يخفىٰ. نعم، يمكن أنْ يلاحظ متعلّقه مقيّداً بالزمان، بأنْ يراد من اليقين اليقين بعدالة زيد يوم

من دون تقييدها بيوم الجمعة، فالشكّ اللّاحق فيه بهذا الاعتبار شكٌ في بقائها، وإنْ اعتبر متعلّقاً بعدالة زيد مقيّدة بيوم الجمعة، فالشكّ فيها بهٰذه الملاحظة شكٌ في حدوثها).

وقس علىٰ هٰذا سائر الأخبار الدالّة علىٰ عدم نقض اليقين بالشكّ، فإنّ الظاهر اتحاد متعلّق الشكّ واليقين، فلابدّ أنْ يلاحظ المتيقن والمشكوك غير مقيّدين بالزمان وإلّا لم يجر استصحابه، كما تقدّم في ردّ شبهة مَنْ قال بتعارض الوجود والعدم في شيء واحد.

والمفروض في القاعدة الثانية كون الشكّ متعلّقاً بالمتيقّن السابق بوصف وجوده في الزمان السابق. ومن المعلوم عدمُ جواز إرادة الاعتبارين من اليقين والشكّ في تلك الأخبار.

(والمفروض في القاعدة الثانية أنّ المتيقّن السابق كعدالة زيد يوم الجمعة، إنْ أُخِذَت

الجمعة، كما في قاعدة اليقين.

أو يلاحظ بدون التقييد بالزمان، بأنْ يراد من اليقين اليقين بعدالة زيد، كما في الاستصحاب. ولا يمكن الجمع بين اللحاظين لكونه مستلزماً للجمع بين المتناقضين، بل لابدّ من أحد اللحاظين علىٰ سبيل البدليّة. هذا تمام الكلام في اليقين.

وأمّا الشكّ فإنْ كان له فردان مع قطع النظر عن اتحاد متعلّق اليقين والشكّ، فإنّه قد يشكّ في أصل وجود العدالة يوم الجمعة كما في القاعدة، وقد يشكّ في بقائها كما في الاستصحاب، إلّا أنّه مع ظهور أخبار الباب في اتحاد متعلّق اليقين والشكّ لا يمكن إرادة فردي الشكّ، بل الشكّ؛ إمّا أنْ يكون متعلّقاً بالعدالة المقيّدة بيوم الجمعة أو بها من دون تقييدها بيوم الجمعة.

وعلىٰ الأوّل تختص الأخبار بالقاعدة وعلىٰ الثاني تختص بالاستصحاب، فلا تشمل كلتا القاعدتين، إذ لا يمكن الجمع بين لحاظ المتيقّن والمشكوك غير مقيّدين بالزمان كما في الاستصحاب، وبين لحاظهما مقيّدين به كما في القاعدة، كما قال:

(فلابدّ أنْ يلاحظ المتيقّن والمشكوك غير مقيّدين بالزمان) في الاستصحاب (وإلّا لم يجر استصحابه) وذلك لتبدّل الموضوع.

(كما تقدّم في ردّ شبهة مَنْ قال بتعارض الوجود والعدم في شيء واحد).

حيث تقدّم توهّم تعارض استصحاب عدم وجوب الجلوس قبل الجمعة مع

مقيّدةً بيوم الجمعة، فمعنىٰ عدم نقضه بالشكّ عدمُ نقضه بالشكّ بذلك اليوم، وإنْ أُخِذَت مطلقة عارضها الشكُّ في وجودها في الزمان اللّاحق).

ودعوىٰ: «إنّ اليقين بكلّ من الاعتبارين فرد من اليقين، وكذلك الشكّ المتعلّق فرد من الشكّ، فكلّ فرد لا ينقض بشكّه».

استصحاب وجوبه يوم الجمعة فيما إذا أمر بالجلوس يوم الجمعة.

وقد ردّ المصنف‌ﷺ هذا التوهّم بأنّه إنْ أخذ يوم الجمعة قيداً للموضوع، فلا وجه لاستصحاب الوجوب لتبدّل الموضوع؛ لأن جلوس يوم الجمعة غير جلوس يوم السبت وما ثبت وجوبه هوالجلوس يوم الجمعة وقد انتفىٰ بانتفاء يوم الجمعة.

وإنْ أُخذ الزمان ظرفاً، فلا وجه لاستصحاب العدم السابق، بل يقال بأنّ الجلوس كان واجباً، فشكّ في بقاء وجوبه فيستصحب.

(ودعوىٰ: إنّ اليقين بكلّ من الاعتبارين فرد من اليقين، وكذلك الشكّ المتعلّق) بكلّ من الاعتبارين **(فرد من الشكّ، فكلّ فرد لا ينقض بشكّه)**.

أي: فكلّ فرد من اليقين لا ينقض بكلّ فرد من الشكّ.

وحاصل التوهّم أنّ القضيّة المستفادة من أخبار الاستصحاب ـ أعني: (لا تنقض اليقين بالشكّ) ـ تنحلّ إلىٰ قضايا متعدّدة حسب تعدّد أفراد اليقين والشكّ، فكما أنّ اليقين بوجود الشيء والشكّ في بقاء ذلك الشيء في باب الاستصحاب مصداق لتلك القضيّة كذلك اليقين بوجود شيء في زمان كعدالة زيد يوم الجمعة. والشكّ في نفس ذلك الشيء في قاعدة اليقين مصداق من مصاديق القضيّة المذكورة، فأخبار الاستصحاب تشتمل كلتا القاعدتين.

وبعبارة أُخرىٰ علىٰ ما في شرح الاعتمادي أنّه كما أنّ الشكّ في عدالة زيد له فردان: احدهما الشكّ في الحدوث، كما إذا شكّ في أصل عدالة زيد يوم الجمعة، والآخر الشكّ في البقاء، كما إذا شكّ في بقاء عدالته ـ كذلك اليقين له فردان: احدهما اليقين بعدالة زيد مقيّداً بيوم الجمعة، كما في قاعدة اليقين. والآخر اليقين بعدالة زيد غير مقيّد به، كما في مورد الاستصحاب.

فيجوز أنْ يراد من الشكّ كلا فرديه ومن اليقين أيضاً كلا فرديه، فالمستفاد من إطلاق

مدفوعةٌ: بأنّ تعدّدَ اللحاظ والاعتبار في المتيقّن به السابق، بأخذه تارةً مقيّداً بالزمان السابق وأُخرىٰ بأخذه مطلقاً، لا يوجبُ تعدّد أفراد اليقين.

وليس اليقينُ بتحقّق مطلق العدالة في يوم الجمعة واليقين بعدالته المقيّدة بيوم الجمعة فردين من اليقين تحت عموم الخبرُ. بل الخبرُ بمثابة أنْ يقال: «مَنْ كان علىٰ يقينٍ من عدالة زيد أو فسقه أو غيرهما من حالاته فشكّ فيه فليمض علىٰ يقينه بذلك» فافهم، فإنّه لا يخلو عن دقّة.

ثمّ إذا ثبت عدمُ جواز إرادة المعنيين فلابدّ أنْ يخصّ مدلولها بقاعدة الاستصحاب، لورودها في موارد تلك القاعدة، كالشكّ في الطهارة من الحدث والخبث ودخول هلال شهر رمضان او شوّال.

لفظي اليقين والشكّ في الأخبار أنّ اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة لا ينقض بالشكّ في عدالته يوم الجمعة، وأنّ اليقين بعدالته لا ينقض بالشكّ في بقاء عدالته.

(مدفوعة: بأنّ تعدّد اللحاظ والأعتبار في المتيقّن به السابق، بأخذه تارةً مقيّداً بالزمان السابق وأُخرىٰ بأخذه مطلقاً، لا يوجب تعدّد أفراد اليقين).

وحاصل الدفع أنّ اليقين بعدالة زيد فرد واحد من اليقين، غاية الأمر متعلّقه ـ وهو عدالة زيد ـ إمّا مقيّد بالزمان أم لم يكن مقيّداًبه، إلّا أنّ تعدّد لحاظ المتعلّق لا يوجب تعدّد اليقين، كي يقال بانحلال قضيّة (لا تنقض اليقين بالشكّ) إلىٰ قضايا متعدّدة حسب تعدّد أفراد اليقين والشكّ، والشكّ في التعدّد وعدمه تابع لليقين، فإذا لم يتعدّد اليقين لم يتعدّد الشكّ أيضاً.

(فافهم) لعلّه إشارة إلىٰ أنّ لحاظ اليقين تارةً مقيّداً بالزمان وأُخرىٰ مجرّداً عنه وإنْ كان موجباً لتعدّد اليقين لحاظاً، إلّا أنّه لا يوجب تعدّده خارجاً؛ لأنّ تعدّده خارجاً بتعدّد المتعلّق لا بتعدّد اللحاظ، والمتعلّق واحد ـ وهو عدالة زيد ـ مقيّداً بيوم الجمعة أو مجرّداً عنه، إذ لا يمكن الجمع بينهما، فالاولىٰ حينئذٍ اختصاص مدلول الأخبار بالاستصحاب.

وذلك (لورودها في موارد تلك القاعدة، كالشكّ في الطهارة من الحدث والخبث ودخول هلال شهر رمضان أو شوّال)، حيث تكون هذه الموارد من موارد قاعدة الاستصحاب.

هٰذا كلّه، لو أُريد من القاعدة الثانية إثباتُ نفس المتيقّن عند الشكّ، وهي عدالة زيد في يوم الجمعة مثلاً.

أمّا لو أُريد منها إثباتُ عدالته من يوم الجمعة مستمرّة إلىٰ زمان الشكّ وما بعده إلىٰ اليقين بطروّ الفسق، فيلزم استعمالُ الكلامُ في معنيين أيضاً، لأن الشكّ في عدالة زيد يوم الجمعة غيرُ الشكّ في استمرارها إلىٰ الزمان اللّاحق. وقد تقدّم نظير ذلك في قوله‌عليه‌السلام: (كلّ شيءٍ طاهر حتىٰ تعلم أنّه قذر)[1].

(هذا كلّه)، أي: هذا الذي تقدّم من البحث في أنّ هذه الأخبار تفيد معناً واحداً هو الاستصحاب، أو معنيين هما الاستصحاب وقاعدة اليقين (لو أُريد من القاعدة الثانية إثبات نفس المتيقّن عند الشكّ، وهي عدالة زيد في يوم الجمعة مثلاً)، كي تفيد الأخبار معنيين ـ علىٰ ما ذهب إليه بعضهم ـ أحدهما الاستصحاب، والآخر قاعدة اليقين، بمعنىٰ الحكم بوجود العدالة يوم الجمعة وصحّة الآثار المتقدّمة المترتّبة عليها كصحّة الصلاة التي صلّىٰ خلفه يوم الجمعة، كما في شرح الاعتمادي مع تصرّف منّا.

(أمّا لو أُريد منها إثبات عدالته من يوم الجمعة مستمرّة إلىٰ زمان الشكّ وما بعده إلىٰ اليقين بطروّ الفسق)، بأنْ يكون إثبات أصل العدالة يوم الجمعة قاعدة اليقين واستمرارها إلىٰ طروّ الفسق استصحاباً.

(فيلزم استعمال الكلام في معنيين ايضاً).

أي: كما يلزم استعمال الكلام في معنيين لو أُريد من قاعدة اليقين إثبات نفس المتيقّن.

وبالجملة إنّ استعمال (لا تنقض اليقين بالشكّ) وغيره من الألفاظ في القاعدتين مستلزم لاستعمال الكلام في المعنيين، سواء كانت إرادتهما منه عرضيّة وفي مرتبة واحدة أو طوليّة كما في الاحتمال الثاني، وقد أشار إلىٰ وجه ذلك بقوله:

(لأنّ الشكّ في عدالة زيد يوم الجمعة غير الشكّ في استمرارها إلىٰ الزمان اللّاحق. وقد تقدّم نظير ذلك في قوله‌عليه‌السلام: (كلّ شيء طاهر حتىٰ تعلم أنّه قذر)).

---

(١) التهذيب ١: ٢٨٤ / ٨٣٢، الوسائل ٣: ٤٦٧، أبواب النجاسات، ب ٣٧، ح ٤. وفيها: (كلّ شيء نظيف حتىٰ تعلم أنّه قذر).

ثمّ لو سلّمنا دلالة الروايات على ما يشمل القاعدتين لزم حصولُ التعارض في مدلول الرواية المسقط له عن الاستدلال به علىٰ القاعدة الثانية، لأنه إذا شكّ في ماتيقّن سابقاً ـ أعني: عدالة زيد في يوم الجمعة ـ فهٰذا الشكّ معارض لفردين من اليقين:

أحدُهما: اليقينُ بعدالته المقيّدة بيوم الجمعة.

الثاني: اليقينُ بعدم عدالته المطلقة قبل يوم الجمعة.

فتدلّ بمقتضىٰ القاعدة الثانية علىٰ عدم نقض اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة باحتمال انتفائها في ذلك الزمان، وبمقتضىٰ قاعدة الاستصحاب علىٰ عدم نقض اليقين بعدم عدالته قبل الجمعة باحتمال حدوثها في الجمعة فكلّ من طرفي الشكّ معارضٌ لفرد من اليقين.

حيث قال النراقي: إنّ معناه أنّ الأشياء محكومة في الظاهر بالطهارة، ثمّ هذه الطهارة الثابتة لها في الظاهر مستمرةٌ إلىٰ زمن العلم بالنجاسة، حيث يكون المستفاد من قوله عليه السلام: (كلّ شيء طاهر حتىٰ تعلم أنّه قذر) قاعدة الطهارة والاستصحاب معاً، والكلام فيه صحّةً وفساداً قد مرّ في محلّه.

(ثمّ لو سلّمنا دلالة الروايات علىٰ ما يشمل القاعدتين)، بأنْ يكون المراد منها عدم العبرة بالشكّ المتعلّق بما تعلّق به اليقين، (لزم حصول التعارض في مدلول الرواية المسقط له عن الاستدلال به علىٰ القاعدة الثانية)، أي: قاعدة اليقين.

إذ لا يوجد مورد من موارد قاعدة اليقين إلّا أنّ الاستصحاب فيه يكون معارضاً لها، فحصول التعارض الداعي بين الاستصحاب والقاعدة موجبٌ لسقوط القاعدة عن الاعتبار، كما أشار إلىٰ وجه لزوم التعارض بقوله:

(لأنه إذا شكّ فيما تيقّن سابقاً ـ أعني: عدالة زيد في يوم الجمعة ـ فهذا الشكّ معارض لفردين من اليقين: أحدهما: اليقين بعدالته المقيّدة بيوم الجمعة. الثاني: اليقين بعدم عدالته المطلقة قبل يوم الجمعة).

(فتدّل بمقتضىٰ القاعدة الثانية علىٰ عدم نقض اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة باحتمال انتفائها في ذلك الزمان، وبمقتضىٰ قاعدة الاستصحاب علىٰ عدم نقض اليقين بعدم عدالته قبل الجمعة باحتمال حدوثها في الجمعة).

فيقع التعارض بين قاعدة اليقين حيث تقتضي الحكم بعدالة زيد يوم الجمعة، وبين

ودعوىٰ: «إنّ اليقين السابق على الجمعة قد انتقض باليقين في الجمعة، والقاعدة الثانية تُثبِتُ وجوبَ اعتبار هٰذا اليقين الناقض لليقين السابق».

مدفوعةٌ: بأنّ الشكّ الطارىء في عدالةِ زيد يوم الجمعة وعدمِها عينُ الشكّ في انتقاض ذلك اليقين السابق. واحتمالُ انتقاضه وعدمه معارضان لليقين بالعدالة وعدمها، فلا يجوز

الاستصحاب حيث يقتضي عدم حدوث عدالته يوم الجمعة، إذ هنا فردان من اليقين: أحدهما اليقين بعدم العدالة المطلقة قبل الجمعة والآخر اليقين بالعدالة يوم الجمعة، ثمّ حصل الشكّ يوم السبت في عدالة زيد يوم الجمعة.

(فكلّ من طرفي الشكّ معارض لفرد من اليقين)، وذلك فإنّ احتمال العدالة يوم الجمعة معارضٌ باليقين بعدم العدالة قبل الجمعة واحتمال عدمها فيها معارض باليقين بالعدالة يوم الجمعة.

وحينئذٍ فلو قلنا بدلالة الأخبار علىٰ اعتبار كلتا القاعدتين، يلزم التعارض المذكور، فلابدّ من القول باختصاصها بالاستصحاب لئلّا يلزم التعارض أصلاً.

(ودعوىٰ: إنّ اليقين السابق علىٰ الجمعة قد انتقض باليقين في الجمعة، والقاعدة الثانية تُثبت وجوب اعتبار هذا اليقين الناقض لليقين السابق»)، فلا يجري حينئذٍ استصحاب عدم العدالة المطلقة قبل الجمعة لانتقاض اليقين باليقين اللّاحق، فتبقىٰ قاعدة اليقين من دون معارض لها أصلاً.

(مدفوعة: بأنّ الشكّ الطارىء في عدالة زيد يوم الجمعة وعدمها عين الشكّ في انتقاض ذلك اليقين السابق).

وحاصل الدفع علىٰ ما في شرح الاعتمادي، هو أنّ اليقين السابق ـ أعني: اليقين بعدم العدالة المطلقة قبل الجمعة ـ ينتقض باليقين اللّاحق، أعني: اليقين بالعدالة يوم الجمعة لولا الشكّ يوم السبت في عدالة يوم الجمعة وعدمها.

وأمّا مع حصول الشكّ في أصل العدالة يوم الجمعة فاحتمال انتقاضه مساوٍ مع احتمال انتقاض اليقين اللّاحق، فيبقىٰ التعارض علىٰ حاله، كما أشار إليه بقوله:

(واحتمال انتقاضه وعدمه معارضان لليقين بالعدالة وعدمها).

بمعنىٰ أنّ احتمال الانتقاض ووجود العدالة معارضٌ لليقين بالعدم السابق، واحتمال

لنا الحكمُ بالانتقاض ولا بعدمه.

ثمّ إنّ هٰذا من باب التنزّل والمماشاة، وإلّا فالتحقيقُ: ما ذكرناه من منع الشمول بالتقريب المتقدّم.

مضافاً إلى ما ربّما يدّعىٰ من ظهور الأخبار في الشكّ في البقاء.

عدم الانتقاض وعدم العدالة معارضٌ لليقين اللّاحق بالعدالة.

(**فلا يجوز لنا الحكم بالانتقاض ولا بعدمه**)؛ لأنّ التعارض يوجب التساقط.

(**ثمّ إنّ هذا**)، أي: سقوط الأخبار عن الاستدلال بها علىٰ قاعدة اليقين لأجل التعارض في مدلولها، علىٰ ما في شرح الاعتمادي.

(**من باب التنزّل والمماشاة، وإلّا فالتحقيق: ما ذكرناه من منع الشمول بالتقريب المتقدّم**).

وهو عدم إمكان الجمع بينهما بعد ظهور الأخبار في اعتبار اتحاد متعلّق اليقين والشكّ.

(**مضافاً إلىٰ ما ربّما يدّعىٰ من ظهور الأخبار في الشكّ في البقاء**).

فتختص حينئذٍ بالاستصحاب، ولعلّ منشأ الظهور المذكور هو ما تقدّم من ورود أكثرها في مورد الاستصحاب، كالشكّ في بقاء الطهارة وشهر رمضان ونحوهما. أو يقال بأنّ المرتكز عند العقلاء هو عدم نقض اليقين بالشكّ عندما شكّ في البقاء دون الحدوث.

والمتحصل من الجميع أنّ الأخبار لا تشمل قاعدة اليقين إمّا لعدم المقتضي لظهورها في الشكّ في البقاء فتختص بالاستصحاب، أو لوجود المانع وهو كون القاعدة معارضة بالاستصحاب دائماً، وذلك لما عرفت من أنّ الشكّ في مورد القاعدة مسبوق بيقينين يكون باعتبار أحدهما مورداً للاستصحاب، وباعتبار الآخر مورداً للقاعدة، فيقع التعارض بينهما.

فإذا تيقّنّا بعدالة زيد يوم الجمعة مثلاً، وشككنا يوم السبت في عدالته يوم الجمعة لاحتمال كون اليقين السابق جهلاً مركّباً، فباعتبار هذا اليقين تجري القاعدة، ومقتضاها الحكم بعدالة زيد يوم الجمعة، وحيث إنّه لنا يقين بعدم عدالته سابقاً وشكّ فيها يوم الجمعة يجري الاستصحاب، ومقتضاه الحكم بعدم عدالته يوم الجمعة.

بقي الكلام في وجود مدرك للقاعدة الثانية غير هٰذه الأخبار، فنقول:

إنّ المطلوب من تلك القاعدة إمّا أنْ يكونَ إثبات حدوث المشكوك فيه وبقائه مستمرّاً إلىٰ اليقين بارتفاعه، وإمّا أنْ يكونَ مجرّد حدوثه في الزمان السابق بدون إثباته بعده، بأن يرادَ إثبات عدالة زيد في يوم الجمعة فقط، وإمّا أنْ يرادَ مجرّد إمضاء الآثار التي ترتّبت عليها سابقاً وصحّة الأعمال الماضية المتفرعة عليه. فإذا تيقّن الطهارة سابقاً وصلّىٰ بها ثمّ شكّ في

فلا محالة يقع التعارض بينهما فلا يمكن اجتماعهما في دليل واحد، إذ جعل الحُجيّة للمتعارضين بجعل واحد غير معقول، فلا يمكن شمول دليل واحدٍ للاستصحاب والقاعدة معاً، كما في تقرير سيّدنا الأُستاذ مع تلخيص منّا.

(**بقي الكلام في وجود مدرك للقاعدة الثانية غير هذه الأخبار**)، كأصالة الصحّة في اعتقاد المسلم وفعله، أو ما دلّ علىٰ عدم الاعتناء بالشكّ بعد تجاوز المحلّ أو الفراغ.

يذكر المصنفﷺ ثلاثة احتمالات فيما يمكن أنْ يكون مطلوباً من قاعدة اليقين.

الاحتمال الأوّل: ما أشار إليه بقوله:

(**إنّ المطلوب من تلك القاعدة إمّا أنْ يكون إثبات حدوث المشكوك فيه وبقائه مستمراً إلىٰ اليقين بارتفاعه**).

بأنْ يحكم بعد اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة والشكّ فيها بحكمين: أحدهما الحكم بوجود العدالة، والآخر الحكم ببقائها بمعنىٰ ترتيب آثار وجود العدالة، كصحّة الصلاة التي صلّىٰ خلفه يوم الجمعة، وآثار البقاء كجواز الاقتداء علىٰ زيد فيما بعد يوم الجمعة إلىٰ العلم بارتفاع العدالة.

والاحتمال الثاني: ما أشار إليه بقوله:

(**وإمّا أنْ يكون مجرّد حدوثه في الزمان السابق بدون إثباته بعده، بأنْ يراد إثبات عدالة زيد في يوم الجمعة فقط**).

بأنْ يحكم بصحّة الصلاة التي صلّىٰ خلفه يوم الجمعة فقط، وبوجوب دفع الدرهم للفقير بعد يوم الجمعة أيضاً، إذا نذر إعطاء درهم في كلّ يوم مدّة الاسبوع للفقير علىٰ تقدير وجود عدالة زيد يوم الجمعة.

طهارته في ذلك الزمان فصلاته ماضية.

فإنْ أُريدَ الأوّلُ، فالظاهرُ عدمُ دليل يدلّ عليه، إذ قد عرفت أنّه لو سلّم اختصاصُ الأخبار المعتبرة لليقين السابق بهذه القاعدة، لم يمكن أن يراد منه إثباتُ حدوث العدالة وبقائها، لأن لكلّ من الحدوث والبقاء شكاً مستقلاً.

نعم، لو فرض القطع ببقائها علىٰ تقدير الحدوث، أمكن أنْ يقال: إنّه إذا ثبت حدوث العدالة بهذه القاعدة ثبت بقاؤها، للعلم ببقائها على تقدير الحدوث، لكنّه لا يتمّ إلّا علىٰ الأصل المثبت، فهو تقدير علىٰ تقدير.

والاحتمال الثالث: ما أشار إليه بقوله:

(وإمّا أنْ يراد مجرّد إمضاء الآثار التي ترتّبت عليها سابقاً).

كصحّة الصلاة يوم الجمعة دون الآثار التي لم تترتّب علىٰ العدالة سابقاً، كإعطاء الدرهم للفقير بعد يوم الجمعة. هذا تمام الكلام فيما يمكن أنْ يكون مطلوباً من قاعدة اليقين.

(فإنْ أُريد الأوّل، فالظاهر عدم دليلٍ يدلّ عليه، إذ قد عرفت) ـ في قولنا: أمّا لو أُريد منها إثبات عدالته من يوم الجمعة مستمرّة... إلىٰ آخره ـ (أنّه لو سلّم اختصاص الأخبار المعتبرة)، أي: الدالة علىٰ الاعتبار (لليقين السابق بهذه القاعدة، لم يمكن أنْ يراد منه إثبات حدوث العدالة وبقائها)، وذلك لما عرفت من لزوم استعمال الكلام في المعنيين المتنافيين، كما أشار إليه بقوله:

(لأنّ لكلّ من الحدوث والبقاء شكّاً مستقلاً. نعم، لوفرض القطع ببقائها علىٰ تقدير الحدوث، أمكن أنْ يقال: إنّه إذا ثبت حدوث العدالة بهذه القاعدة ثبت بقاؤها) بالملازمة المفروضة بين الحدوث والبقاء، كما أشار إليها بقوله:

(للعلم ببقائها علىٰ تقدير الحدوث، لكنّه)، أي: كون قاعدة اليقين مثبتة للاستمرار حينئذٍ (لا يتمّ إلّا علىٰ الأصل المثبت).

لأن قاعدة اليقين تثبت العدالة يوم الجمعة، وبثبوتها يثبت بقاؤها بالفرض، وكلّ أصل استصحاباً كان أو قاعدة اليقين أو غيرهما إذا كان مثبتاً للأثر غير الشرعي فهو مثبت، والاستمرار في المقام ليس من الآثار الشرعيّة.

وربّما يتوهّم الاستدلالُ لإثبات هٰذا المطلب بما دلّ علىٰ عدم الاعتناء بالشكّ في الشيْ بعد تجاوز محلّه، لكنّه فاسد، لأنه علىٰ تقدير الدلالة لا يدلّ علىٰ استمرار المشكـوك؛ لأن الشكّ في الاستمرار ليس شكّاً بعد تجاوز المحلّ.

وأضعفُ منه الاستدلالُ له بما سيجيْ من دعوىٰ أصالة الصحّة في اعتقاد المسلم، مع أنّه كالأوّل في عدم إثباته الاستمرار. وكيف كان، فلا مدرك لهٰذه القاعدة بهٰذا المعنىٰ.

وربّما فصّل بعضُ الأساطين بين ما إذا علم مدرك الاعتقاد بعد زواله، وأنّه غير قابل للاستناد إليه وبين ما إذا لم يذكره، كما إذا علم أنّه اعتقد في زمان بطهارة ثوبه أو نجاسته ثمّ

(فهو تقدير علىٰ تقدير)، أي: إثبات الاستمرار بقاعدة اليقين تقدير علىٰ تقدير، أي: تقدير العلم بالبقاء والاستمرار علىٰ تقدير الحدوث.

(وربّما يّتوهم الاستدلال لإثبات هذا المطلب بما دلّ علىٰ عدم الاعتناء بالشكّ في الشيء بعد تجاوز محلّه، لكنّه فاسد).

أوّلاً: عدم دلالة مادلّ علىٰ عدم الاعتناء بالشكّ بعد تجاوز المحلّ علىٰ عدم الاعتناء بالشكّ بعد اليقين، وذلك لاختلاف المناط فيها، إذ المناط في باب التجاوز هـو تـجاوز المحلّ والمناط في قاعدة اليقين هو اليقين السابق لا تجاوز المحلّ. وثانياً: ما أشـار إليـه بقوله:

(لأنه علىٰ تقدير الدلالة لا يدلّ علىٰ استمرار المشكوك؛ لأن الشكّ في الاستمرار ليس شكّاً بعد تجاوز المحلّ. و أضعف منه الاستدلال له بما سيجيء من دعوىٰ أصالة الصحّة في اعتقاد المسلم).

وجه الأضعفيّة أنّه لا مستند لهذا الأصل إلّا ما زعمه كاشف الغطاء من دعوىٰ أصالة الصحّة في جميع الموجودات حتىٰ الاعتقاد؛ لأن أصالة الصحّة سواء كانت بمعنىٰ الأخذ من مدرك صحيح أو بمعنىٰ المطابقة للواقع غير معقولة في المقام.

(مع أنّه كالأوّل في عدم إثباته الاستمرار. وكيف كان، فلا مدرك لهذه القاعدة بهـذا المعنىٰ)، أي: إثبات أصل المتيقّن مع استمراره.

(وربّما فصّل بعض الأساطين) ـ أعني: كاشف الغطاء ـ (بين ما إذا علم مدرك الاعتقاد بعد زواله) ـ أي: الاعتقاد ـ (وأنّه غير قابل للاستناد إليه).

غاب المستند وغفل زماناً، فشكّ في طهارته ونجاسته فيبني علىٰ معتقده هنا، لا في الصورة الأُولىٰ، وهو وإنْ كان أجودَ من الاطلاق، لكن إتمامه بالدليل مشكل.

وإنْ أُريدَ بها الثاني، فلا مدرك له بعد عدم دلالة أخبار الاستصحاب إلّا ما تقدّم من أخبار عدم الاعتناء بالشكّ بعد تجاوز المحلّ، لكنّها لو تمّت فإنّما تنفع في الآثار المرتّبة عليه سابقاً، فلا يثبت بها إلّا صحّة ما ترتّبت عليها. وأمّا إثبات نفس ما اعتقده سابقاً حتىٰ يترتّب عليه بعد ذلك الآثار المترتّبة علىٰ عدالة زيد يوم الجمعة وطهارة ثوبه في الوقت السابق فلا، فضلاً عن إثبات مقارناته الغير الشرعيّة، مثل كونها على تقدير الحدوث باقية.

وإنْ أُريدَ بها الثالثُ، فله وجهٌ، بناءً علىٰ تماميّة قاعدة الشكّ بعد الفراغ وتجاوز المحلّ.

علم بعد زوال الاعتقاد بأنّ مدرك الاعتقاد لم يكن قابلاً للاستناد إليه، بأنْ كان الاعتقاد بعدالة زيد حاصلاً بإخبار مَنْ لاعبرة بإخباره أصلاً.

(وبين ما إذا لم يذكره، كما إذا علم أنّه اعتقد في زمان بطهارة ثوبه أو نجاسته ثمّ غاب المستند) بأنْ نسي المدرك (وغفل زماناً) عن المعتقد، (فشكّ في طهارته ونجاسته فيبني علىٰ معتقده هنا)، أي: في الصورة الثانية، (لا في الصورة الأُولىٰ).

وهذا التفصيل وإنْ كان أجود من احتمال اعتبار القاعدة مطلقا، (لكن إتمامه بالدليل مشكل) كما عرفت غير مرّة عدم ما يصلح أنْ يكون دليلاً معتبراً علىٰ القاعدة. هذا تمام الكلام في الاحتمال الأوّل.

أمّا الاحتمال الثاني، فقد أشار إليه بقوله:

(وإنْ أُريد بها الثاني، فلا مدرك له بعد عدم دلالة أخبار الاستصحاب) كما عرفت عدم شمولها للقاعدة تفصيلاً، (إلّا ما تقدّم) قبل سطور في التوهّم (من أخبار عدم الاعتناء بالشكّ بعد تجاوز المحلّ، لكنّها لو تمّت) دلالةً علىٰ قاعدة اليقين (فإنّما تنفع في الآثار المرتّبة عليه سابقاً) وهو الاحتمال الثالث كما سيأتي، فلا تنفع في إثبات المعنىٰ الثاني المبحوث عنه، كما أشار إليه بقوله:

(وأمّا إثبات نفس ما اعتقده سابقاً حتىٰ يترتّب عليه بعد ذلك الآثار المترتّبة علىٰ عدالة زيد يوم الجمعة وطهارة ثوبه في الوقت السابق فلا). هذا تمام الكلام في الاحتمال الثاني.

أمّا الاحتمال الثالث فقد أشار إليه بقوله:

فإذا صلّىٰ بالطهارة المعتقدة، ثمّ شكّ في صحّة اعتقاده وكونه متطهّراً في ذلك الزمان، بنىٰ علىٰ صحّة الصلاة، لكنّه ليس من جهة اعتبار الاعتقاد السابق.

ولذا لو فرض في السابق غافلاً غير معتقد لشيء من الطهارة والحدث بنىٰ علىٰ الصحّة أيضاً، من جهة أنّ الشكّ في الصلاة بعد الفراغ منها لا اعتبار به علىٰ المشهور بين الأصحاب. خلافاً لجماعة من متأخّري المتأخّرين، كصاحب المدارك وكاشف اللثام، حيث منعا البناء علىٰ صحّة الطواف إذا شكّ بعد الفراغ في كونه مع الطهارة. والظاهرُ ـ كما يظهر من الأخير ـ أنّهم يمنعون القاعدة المذكورة في غير أجزاء العمل، ولعلّ بعضَ الكلام في ذلك سيجئ في مسألة أصالة الصحّة في الأفعال إنْ شاء اللّٰه.

(وإنْ أُريد بها الثالث، فله وجه) في الجملة، (بناء علىٰ تماميّة قاعدة الشكّ بعد الفراغ وتجاوز المحلّ) لإثبات مثل العدالة والطهارة، كما في شرح الاعتمادي.

فقوله: (بناء علىٰ تماميّة ...إلىٰ آخره) إشارة إلىٰ عدم تماميّة قاعدة الشكّ بعد الفراغ وتجاوز المحلّ لإثبات الصحّة.

وكيف كان (فإذا صلّىٰ بالطهارة المعتقدة، ثمّ شكّ في صحّة اعتقاده وكونه متطهّراً في ذلك الزمان بنىٰ علىٰ صحّة الصلاة، لكنّه ليس من جهة اعتبار الاعتقاد السابق).

أي: اليقين بالطهارة مثلاً، بل من جهة كون قاعدة الفراغ مقتضيّة لصحّة العمل الواقع حال اليقين، لما عرفت من أنّ المناط في قاعدة الفراغ ليس اعتبار اليقين السابق، بل المناط فيها هو عدم اعتبار الشكّ بعد الفراغ أو تجاوز المحلّ.

(ولذا لو فرض في السابق غافلاً غير معتقد لشيء من الطهارة والحدث)، فأتىٰ بالعمل غافلاً عن الصحّة والفساد، ثمّ شكّ فيه (بنىٰ علىٰ الصحّة أيضاً).

ومن المعلوم أنّ البناء علىٰ الصحّة ـ حينئذ ـ ليس بمناط اعتبار اليقين السابق لانتفائه.

بل (من جهة أنّ الشكّ في الصلاة بعد الفراغ منها لا اعتبار به علىٰ المشهور بين الأصحاب. خلافاً لجماعة من متأخّري المتأخّرين، كصاحب المدارك وكاشف اللثام، حيث منعا البناء علىٰ صحّة الطواف إذا شكّ بعد الفراغ في كونه مع الطهارة. والظاهر، كما يظهر من الاخير) ـ أعني: كاشف اللثام ـ (أنّهم يمنعون القاعدة المذكورة) ـ أعني: قاعدة الفراغ والتجاوز ـ (في غير أجزاء العمل)، بمعنىٰ أنّهم يعملون بها في أجزاء العمل فقط إذا شكّ

وحاصلُ الكلام في هٰذا المقام: هو أنّه إذا اعتقد المكلّف قصوراً أو تـقصيراً بـشيء في زمان، موضوعاً كان أو حكماً، اجتهاديّاً أو تقليديّاً، ثمّ زال اعتقاده، فلا ينفع اعتقاده السابق في ترتّب آثار المعتقد، بل يرجع بعد زوال الاعتقاد إلىٰ ما تقتضيه الأُصول بالنسبة إلىٰ نفس المعتقد وإلىٰ الآثار المترتّبة عليه سابقاً أو لاحقاً.

فيها بعد الدخول في جزء آخر.

(وحاصل الكلام في هذا المقام).

أي: في مقام البحث عن قاعدة اليقين أنّ الشكّ الساري لا اعتبار بـه، وعـلىٰ فـرض وجود قاعدة أُخرىٰ في بعض موارد قاعدة اليقين يبني علىٰ مقتضىٰ تلك القاعدة لا علىٰ مقتضىٰ قاعدة اليقين، لما عرفت من اختلاف المناط فيهما.

ثمّ *توضيح العبارة* علىٰ ما في شرح الاعتمادي:

(أنّه إذا اعتقد المكلّف قصوراً)، بأنْ اعتقد بعدالة زيد يوم الجمعة لإخبار جماعة يعتقد عدالتهم، فَبانَ فسقهم أو وجد المعارض (أو تـقصيراً)، بأنْ اعـتقد بـعدالة زيـد لإخـبار جماعة لا عبرة بقولهم (بشيء في زمان، موضوعاً كان) ـ كالعدالة ـ (أو حكماً) ـ كالطهارة ـ (اجتهاديّا)، بأنْ حصل الاعتقاد باجتهاده وكان مجتهداً (أو تقليديّاً)، بأنْ حصل الاعتقاد للمقلّد بتقليده (ثمّ زال اعتقاده، فلا ينفع اعتقاده السابق في ترتب آثار المعتقد) لما عرفت من عدم الدليل علىٰ اعتبار قاعدة اليقين بشيء من معانيها الثلاثة.

(بل يرجع بعد زوال الاعتقاد إلىٰ ما تقتضيه الأُصول بالنسبة إلىٰ نفس المعتقد)، فإذا كان عالماً بفسق زيد مثلاً ثمّ اعتقد بعدالته يوم الجمعة، ثمّ زال إعتقاده يستصحب الفسق.

(وإلىٰ الآثار المترتّبة عليه سابقاً)، فيحكم بصحّة الصلاة التي صلّىٰ خلفه لقـاعدة الفراغ، ويحكم بعدم وجوب الدرهم المنذور في أيام الاسبوع علىٰ تـقدير العـدالة يـوم الجمعة، لأصالة البراءة.

الثالث

أن يكون كلٌّ من بقاء ما أُحرز حدوثه سابقاً وارتفاعه غير معلوم، فلو علم أحدهما فلا استصحاب. وهٰذا مع العلم بالبقاء أو الارتفاع واقعاً من دليل قطعي واقعي واضحٌ.

وإنّما الكلامُ فيما أقامه الشارعُ مقامَ العلم بـالواقـع، فـإنّ الشكّ الواقـعي في البـقاء والارتفاع لا يزول معه، ولا ريبَ في العمل به دون الحالة السابقة.

(الثالث) يعتبر في الاستصحاب أنْ يكون المستصحب مشكوك البـقاء، فـلا يـجري الاستصحاب فيما إذا أُحرز بقاء المستصحب أو ارتـفاعه، مـن دون فـرق بـين أنْ يكـون الإحراز بالوجدان كالعلم، أو بالتعبّد الحاصل من الطرق والأمارات.

وبالجملة، أنّه لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب مع وجود العلم في مورده سواء كان علىٰ طبق الحالة السابقة أو علىٰ خلافها؛ لأن الشكّ مأخوذٌ في الاستصحاب وارتفاعه بالعلم ضروري، فالدليل العلمي مطلقاً واردٌ علىٰ الاستصحاب، بل علىٰ جميع الأُصـول كما لايخفىٰ، فعدم جريان الاستصحاب مع العلم بالبقاء أو الارتفاع واضح؛ لأن الشكّ في البقاء لا يجتمع مع العلم بالبقاء أو الارتفاع، كما أشار إليه بقوله:

(فلو علم أحدهما فلا استصحاب ...إلىٰ آخره).

ثمّ تقديم الدليل العلمي علىٰ نحو الورود لا يختصّ بالاستصحاب، بل الدليل العلمي واردٌ علىٰ جميع الأُصول؛ لأن الموضوع في الجـميع هـو الشكّ يـرتفع بـالعلم. وكـذا لا إشكال في تقديم غير الدليل العلمي علىٰ الاستصحاب وسائر الأُصول، وإنّما الكلام في وجه تقديم سائر الأدلّة الظنيّة علىٰ الاستصحاب، كما أشار إليه بقوله:

(وإنّما الكلامُ فيما أقامه الشارعُ مقامَ العلم بالواقع)، كخبر الواحد والبيّنة ونحوهما، كما إذا اقتضىٰ الاستصحاب طهارة شيء مثلاً وقامت البيّنة علىٰ نجاسته.

(فإنّ الشكّ الواقعي في البقاء والارتفاع لا يزول معه)، أي: مع ما أقامه الشارع مقام العلم بالواقع، كي لا يعقل الاستصحاب، فالشكّ بمعنىٰ عدم العلم بالارتفاع باقٍ حتىٰ مع قيام البيّنة علىٰ خلاف الحالة السابقة، إلّا أنّه يعمل بالدليل علىٰ خلاف الحالة السابقة لا بالاستصحاب، كما أشار إليه بقوله:

(و لاريبَ في العمل به دون الحالة السابقة).

وحاصل الكلام في هذا المقام أنّه لا إشكال ولا خلاف في عدم جريان الاستصحاب مع قيام الأمارة علىٰ ارتفاع المتيقّن سابقاً، بل يجب العمل بها وإنّما الكلام في وجه تقديم الأمارة علىٰ الاستصحاب، وأنّه هل هو من باب الحكومة أو الورود أوالتخصيص أوالتخصّص ...؟.

وأوضح ما في هذا الباب هو ما في تقرير سيّدنا الأُستاذ، حيث قال: ما هذا لفظه: فذهب بعضهم إلىٰ أنّه من باب التخصيص بدعوىٰ أنّ النسبة بين أدلّة الاستصحاب وأدلّة الأمارات وإنْ كانت هي العموم من وجه، إلّا أنّه لابدّ من تخصيص أدلّة الاستصحاب بأدلّة الأمارات وتقديمها عليها؛ لأن النسبة المتحقّقة بين الأمارات والاستصحاب هي النسبة بينها وبين جميع الأُصول العملية، فلو عمل بالأُصول لم يبق مورد للعمل بالأمارات، فيلزم إلغاؤها.

إذ من الواضح أنّه لا يوجد مورد من الموارد إلّا وهو مجرىٰ لأصلٍ من الأُصول العملية، مع قطع النظر عن الأمارة القائمة فيه.

وفيه: أوّلاً: أنّ أدلّة الاستصحاب في نفسها بعيدة عن التخصيص، فإنّ ظاهر قوله عليه السلام: (ليس ينبغي لك أنّ تنقض اليقين بالشكّ)[1] إرجاع الحكم إلىٰ قضيّة إرتكازيّة، وهي عدم جواز رفع اليد عن الأمر المبرم بأمر غير مبرم، وهذا المعنىٰ آبٍ عن التخصيص، إذ مرجعه إلىٰ أنّه في مورد خاصٍ يرفع اليد عن الأمر المبرم بأمر غير مبرم ، وهو خلاف الارتكاز.

وثانياً: مع الغضّ عن إبائها عن التخصيص أنّ التخصيص في رتبة متأخرة عن الورود والحكومة؛ لأن التخصيص رفع الحكم عن الموضوع ومع انتفاء الموضوع بالوجدان ـ كما في الورود ـ أو بالتعبّد ـ كما في الحكومة ـ لا تصل النوبة إلىٰ التخصيص. وسنبيّن أنّه لا موضوع للاستصحاب مع الأمارة علىٰ وفاقه أو علىٰ خلافه.

وذهب صاحب الكفاية رحمه الله وبعض من المحققّين إلىٰ أنّ تقديم الأمارت علىٰ الأُصول

---

(١) التهذيب ١: ٤٢١ / ١٣٣٥، والوسائل ٣: ٤٦٦، أبواب النجاسات، ب ٣٧، ح ١.

من باب الورود لوجوه:

الوجه الأوّل: أنّ ذكر اليقين ـ في قوله: (ولكن تنقضه بيقين آخر)[١] ـ ليس من باب كونه صفة خاصّة، بل من باب كونه من مصاديق الحجّة، فهو بمنزلة أنْ يقال: (إنقضه بالحجّة)، وإنمّا ذكر خصوص اليقين، لكونه أعلىٰ أفراد الحجّة، لكون الحجّيّة ذاتيّة له و غير مجعولة.

فخصوصيّة اليقين ممّا لا دخل له في رفع اليد عن الحالة السابقة، بل ترفع اليد عنها مع قيام الحجّة علىٰ الارتفاع بلا فرق بين اليقين وغيره من الأمارات المعتبرة، فموضوع الاستصحاب هو الشكّ في البقاء مع عدم قيام الحجّة علىٰ الارتفاع أو البقاء، فمع قيام الأمارة ينتفي موضوع الاستصحاب. والورود ليس إلّا انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه.

وفيه أنّ تصوّر هذا المعنىٰ وإن كان صحيحاً في مقام الثبوت، إلّا أنّ مقام الإثبات لا يساعد عليه، إذ ظاهر الدليل كون خصوص اليقين موجباً لرفع اليد عن الحالة السابقة وكون اليقين مأخوذاً من باب الطريقيّة مسلّم، إلّا أنّ ظاهر الدليل كون هذا الطريق الخاصّ ناقضاً للحالة السابقة.

الوجه الثاني: أنّ المحرّم هو نقض اليقين استناداً إلىٰ الشكّ علىٰ ماهو ظاهر قوله عليه السلام: (لاتنقض اليقين بالشكّ)[٢]، ومع قيام الأمارة لا يكون النقض مستنداً إلىٰ الشكّ، بل الأمارة، فيخرج عن حرمة النقض خروجاً موضوعياً وهو معنىٰ الورود.

وفيه: أوّلاً: أنّ دليل الاستصحاب لايساعد علىٰ هذا المعنىٰ، إذ ليس المراد من قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ) حرمة نقض اليقين من جهة الشكّ واستناداً إليه، بحيث لو كان رفع اليد عن الحالة السابقة بداعٍ آخر، كإجابة دعوة مؤمن مثلاً لم يحرم النقض، بل المراد حرمة نقض اليقين عند الشكّ بأيّ داعٍ كان.

وثانياً: أنّ المراد من الشكّ خلاف اليقين، كما ذكرناه سابقاً واختاره صاحب الكفاية رحمه الله أيضاً، فيكون مفاد الرواية عدم جواز النقض بغير اليقين ووجوب النقض باليقين. والنتيجة

---

(١) التهذيب ١: ٨ / ١١، والوسائل ١: ٢٤٥، أبواب نواقض الوضوء، ب ١، ح ١.

(٢) التهذيب ١: ٨ / ١١، والوسائل ١: ٢٤٥، أبواب نواقض الوضوء، ب ١، ح ١.

لكنّ الشأنَ في أنّ العملَ به من باب تخصيص أدلّة الاستصحاب أو من باب التخصّص.

الظاهرُ أنّه من باب حكومة أدلّة تلك الأُمور على أدلّة الاستصحاب، وليس تخصيصاً بمعنىٰ رفع اليد عن عموم أدلّة الاستصحاب في بعض الموارد، كما ترفع اليدُ عنها في مسألة الشكّ بين الثلاث والأربع ونحوها بما دلّ علىٰ وجوب البناء علىٰ الأكثر.

حصر الناقض في اليقين، فيكون مورد قيام الأمارة مشمولاً لحرمة النقض، لعدم كونها مفيدة لليقين علىٰ الفرض.

الوجه الثالث ـ: أنّ رفع اليد ـ عن المتيقّن السابق لقيام الأمارة علىٰ ارتفاعه ـ ليس إلّا لأجل اليقين بحجّيّة الأمارة، إذ الأُمور الظنّيّة لابدّ وأنْ تنتهي إلىٰ العلم، و إلّا يلزم التسلسل، وقد ذكرنا عند التعرّض لحرمة العمل بالظنّ: أنّ المراد حرمة العمل بما لا يرجع بالآخرة إلىٰ العلم، إمّا لكونه بنفسه مفيداً للعلم وإمّا للعلم بحجّيّته، فبعد العلم بحجّيّة الأمارات يكون رفع اليد عن المتيقّن السابق لأجل قيام الأمارة من نقض اليقين باليقين، فلا يبقىٰ موضوع للاستصحاب.

وفيه: انّ ظاهر قوله عليه السلام: (ولكن تنقضه بيقين آخر)[1] كون اليقين الثاني متعلّقاً بارتفاع ما تعلّق بحدوثه اليقين الأوّل، ليكون اليقين الثاني ناقضاً لليقين الأوّل.

بل بعض الأخبار صريح في هذا المعنىٰ، وهو قوله عليه السلام في صحيحة زرارة: (لا حتىٰ يستيقن أنّه قد نام)[2] فجعل فيه الناقض لليقين بالطهارة اليقين برفعها و هو النوم، وليس اليقين الثاني في مورد قيام الأمارة متعلّقاً بارتفاع ما تعلّق به اليقين الأوّل، بل بشيء آخر وهو حجّيّة الأمارات، فلا يكون مصداقاً لنقض اليقين باليقين، بل من نقض اليقين بغير اليقين.

فتحصّل ممّا ذكرناه في المقام أنّ تقديم الأمارات علىٰ الاستصحاب لابدّ من أنْ يكون من باب الحكومة. انتهىٰ. وقد اختاره المصنف رحمه الله حيث قال:

(الظاهر أنّه من باب حكومة أدلّة تلك الأُمور علىٰ أدلّة الاستصحاب، وليس تخصيصاً بمعنىٰ رفع اليد عن عموم أدلّة الاستصحاب في بعض الموارد، كما ترفع اليدُ عنها في مسألة

---

(١) التهذيب ١: ٨ / ١١، الوسائل ١: ٢٤٥، أبواب نواقض الوضوء، ب ١، ح ١.

(٢) التهذيب ١: ٨ / ١١، الوسائل ١: ٢٤٥، أبواب نواقض الوضوء، ب ١، ح ١.

ولا تخصّصاً بمعنىٰ خروج المورد بمجرّد وجود الدليل عن مورد الاستصحاب، لأن هٰذا

الشكّ بين الثلاث والأربع ونحوها بما دلّ علىٰ وجوب البناء علىٰ الأكثر).

والقول بتقديم الأمارات علىٰ الأُصول ومنها الاستصحاب من باب التخصيص يظهر من جماعة منهم صاحب الرياض، حيث قال بأنّ الأمارات تتقدّم علىٰ الأُصول بعنوان التخصيص.

وتقريره علىٰ ما في شرح الاعتمادي أنّ النسبة بين الأمارة والاستصحاب مثلاً من حيث المورد وإنْ كانت هي العموم من وجه، إذ قد يكون المورد مجرىٰ الاستصحاب ولا توجد فيه أمارة مخالفة، وقد يكون بالعكس، وقد يجتمعان كما في الشيء المسبوق بالطهارة الذي قامت البيّنة علىٰ نجاسته، إلّا أنّ الأمارة بمنزلة الخاصّ المطلق والاستصحاب بمنزلة العام المطلق.

لأنهم قالوا بعدم الفصل في اعتبار الأمارة وعدمه بين مورد تعارضها مع الأصل وغيره، فلو لم تكن معتبرة في مورد التعارض لم تكن معتبرة في غيره أيضاً، فيلزم طرحها رأساً، وأمّا طرح الاستصحاب في مورد التعارض لا يستلزم طرحه في مادّة افتراقه، فلابدّ من تخصيص الاستصحاب بالأمارة كما خُصّص استصحاب عدم اتيان الأكثر بوجوب البناء علىٰ الاكثر عند الشكّ في الركعات.

وفيه: أوّلاً: أنّ تقديم الدليل الاجتهادي علىٰ الأصل لابدّ من أنْ يكون من باب الورود أو الحكومة، لما عرفت غير مرّة من أنّ الدليل يُخرج الشيء عن موضوع الأصل فلا يعقل التخصيص؛ لأنه رفع الحكم عمّا هو داخل في موضوع العامّ.

وثانياً: أنّ ظاهر أدلّة اعتبار الأمارات حكومتها علىٰ الأُصول. كما يأتي.

(ولا تخصّصاً) ليس المراد به خروج المورد بالذات عن مورد الاستصحاب كما هو المعنىٰ الاصطلاحي الظاهر منه، بل المراد منه خروجه بعد ملاحظة ورود الدليل عن مورد الاستصحاب، فيكون المراد بالتخصّص هو الورود، وهو أنْ يكون وجود أحد الدليلين مخرجاً للشيء عن موضوع الدليل الآخر، كما أشار إليه بقوله:

(بمعنىٰ خروج المورد بمجرّد وجود الدليل عن مورد الاستصحاب).

فحاصل الكلام، هو أنّ تقدّم الأمارات الظنّية علىٰ الأُصول ليس من باب الورود، (لأن

مختصّ بالدليل العلمي المزيل وجوده للشكّ المأخوذ في مجرىٰ الاستصحاب.

هذا مختصّ بالدليل العلمي المزيل وجوده للشكّ المأخوذ في مجرىٰ الاستصحاب).

وكيف كان، فتقريب كون تقديم الأمارة علىٰ الاستصحاب من باب الحكومة يحتاج إلىٰ بيان الفرق بين هذه العناوين، أعني: التخصيص والورود والحكومة.

وملخّص الفرق علىٰ ما في تقرير سيّدنا الأستاذ دام ظله، هو أنّ التخصيص هو رفع الحكم عن الموضوع بلا تصرّف في الموضوع، كقوله ﷺ: (نهىٰ النبي ﷺ عن بيع الغرر)[1]، فإنّه تخصيص لقوله تعالىٰ: ﴿وأحلّ الله البَيْعَ﴾[2]، لكونه رافعاً للحلّيّة بلا تصرّفٍ في الموضوع، بأنْ يقال: البيع الغرري ليس بيعاً مثلاً.

ويقابله التخصّص مقابلة تامّة، إذ هو عبارة عن الخروج الموضوعي التكويني الوجداني بلا إعمال دليل شرعي، كما إذا أمر المولىٰ بوجوب إكرام العلماء، فالجاهل خارج عنه خروجاً موضوعياً تكوينيّاً بالوجدان بلا احتياج إلىٰ دليل شرعي، وما بين التخصيص والتخصّص أمران متوسّطان: وهما الورود والحكومة.

أمّا الورود، فهو عبارة عن انتفاء الموضوع بالوجدان لنفس التعبّد لا لثبوت المتعبّد به، وإنْ كان ثبوته لا ينفكّ عن التعبّد، إلّا أنّ ثبوته إنّما هو بالتعبّد.

وأمّا نفس التعبّد، فهو ثابت بالوجدان لا بالتعبّد، وإلّا يلزم التسلسل، وذلك كالأمارات بالنسبة إلىٰ الأصول العقليّة، كالبراءة العقليّة والاحتياط العقلي والتخيير العقلي، فإنّ موضوع البراءة العقليّة عدم البيان. وبالتعبّد يثبت البيان وينتفي موضوع حكم العقل بالبراءة بالوجدان.

وموضوع الاحتياط العقلي احتمال العقاب. وبالتعبّد الشرعي وقيام الحجّة الشرعيّة يرتفع احتمال العقاب، فلا يبقىٰ موضوع للاحتياط العقلي.

وموضوع التخيير العقلي عدم الرجحان مع كون المورد ممّا لابدّ فيه من أحد الأمرين، كما إذا علم بتحقّق الحلف مع الشكّ في كونه متعلّقاً بفعل الوطء أوتركه، فإنّه لابدّ من الفعل أو الترك، لاستحالة ارتفاع النقيضين كاجتماعهما، ومع قيام الأمارة علىٰ أحدهما

---

(١) عيون الأخبار ٢: ٤٥ / ١٦٨، والوسائل ١٧: ٤٤٨، أبواب آداب التجارة، ب ٤٠، ح ٣.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

يحصل الرجحان وينتفي موضوع حكم العقل بالتخيير وجداناً.

وأمّا الحكومة، فهي عبارة عن انتفاء الموضوع لثبوت المتعبّد به بالتعبّد الشرعي، وذلك كالأمارات بالنسبة إلىٰ الأُصول الشرعيّة التي منها الاستصحاب، فإنّه بعد ثبوت ارتفاع المتيقّن السابق بالتعبّد الشرعي لايبقىٰ موضوع للاستصحاب، إذ موضوعه الشكّ وقد ارتفع تعبّداً، وإنْ كان باقياً وجداناً لعدم كون الأمارة مفيدة للعلم علىٰ الفرض.

وكذا سائر الأُصول الشرعيّة، فإنّه بعد كون الأمارة علماً تعبّدياً لما في تعبير الأئمّة عليهم السلام عمّن قامت عنده الأمارة بالعارف والفقيه والعالم لا يبقىٰ موضوع لأصل من الأُصول الشرعيّة تعبّداً.

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ تقديم الأمارات علىٰ الاستصحاب ليس من باب الورود، إذ بمجرّد ثبوت التعبّد بالأمارة لا يرتفع موضوع التعبّد بالاستصحاب، لكونه الشكّ وهو باقٍ بعد قيام الأمارة علىٰ الفرض، بل تقديمها عليه إنّما هو من باب الحكومة التي مفادها عدم المنافاة حقيقة بين الدليل الحاكم والمحكوم عليه.

توضيح ذلك: إنّ القضايا الحقيقيّة متكفلة لإثبات الحكم علىٰ تقدير وجود الموضوع، و ليست متعرّضة لبيان وجود الموضوع نفياً وإثباتاً، بلا فرق بين كونها من القضايا الشرعيّة أو العرفيّة ـ إخباريّة كانت أو إنشائيّة ـ فإنّ مفاد قولنا: الخمر حرام، إثبات الحرمة علىٰ تقدير وجود الخمر.

وأمّا كون هذا المائع خمراً أو ليس بخمر، فهو أمر خارج عن مدلول الكلام. وحيث إنّ دليل الحاكم شأنه التصرّف في الموضوع، فلا منافاة بين الدليل الدالّ علىٰ حرمة الخمر، والدليل الدالّ علىٰ أنّ هذا المائع ليس بخمر.

وكذا لا منافاة بين قوله تعالىٰ: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبا﴾[1] وبين قوله صلى الله عليه وآله: (لاربا بين الوالد والولد)[2].

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) الكافي ٥: ١٤٧ / ١، والوسائل ١٨: ١٣٥، أبواب الربا، ب ٧، ح ١. والحديث فيهما: (ليس بين الرجل وولده ربا).

ومعنىٰ الحكومة ـ علىٰ ما سيجيء في باب التعارض والتراجيح ـ أنْ يحكمَ الشارعُ في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عمّا يقتضيه الدليل الآخر لولا هٰذا الدليل الحاكم.

إذ مفاد الأوّل ثبوت الحرمة علىٰ تقدير وجود الربا ومفاد الثاني عدم وجوده، وبعد انتفاء الربا بينهما بالتعبّد الشرعي تنتفي الحرمة لامحالة.

وكذا لا منافاة بين أدلّة الاستصحاب والأمارة القائمة علىٰ ارتفاع الحالة السابقة، فإنّ مفاد أدلّة الاستصحاب هو الحكم بالبقاء علىٰ تقدير وجود الشك فيه، ومفاد الأمارة هو الارتفاع وعدم البقاء، وبعد ثبوت الارتفاع بالتعبّد الشرعي لا يبقىٰ موضوع للاستصحاب.

ولافرق في عدم جريان الاستصحاب مع قيام الأمارة بين كونها قائمة علىٰ ارتفاع الحالة السابقة أو علىٰ بقائها، إذ بعد ارتفاع الشكّ بالتعبّد الشرعي لا يبقىٰ موضوع للاستصحاب في الصورتين، فكما لا مجال لجريان استصحاب النجاسة بعد قيام الأمارة علىٰ الطهارة، فكذا لا مجال لجريانه بعد قيام البيّنة علىٰ بقاء النجاسة. هذا تمام الكلام فيما أفاده سيّدنا الأُستاذ في هذا المقام.

والمتحصّل من الجميع، هو كون تقديم الأمارة علىٰ الاستصحاب من باب الحكومة، كما هو مختار المصنف‌ﷺ.

(ومعنىٰ الحكومة ـ علىٰ ما سيجيء في باب التعارض والتراجيح ـ أنْ يحكمَ الشارعُ في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عمّا يقتضيه الدليل الآخر لولا هذا الدليل الحاكم).

وحاصل الكلام أنّ معنىٰ الحكومة هو كون أحد الدليلين بدلالته اللفظيّة ناظراً إلىٰ حال الدليل الآخر، أي: شارحاً و مفسّراً له، بحيث لولا الدليل المحكوم لكان الدليل الحاكم لغواً.

ثمّ إنّ الحاكم قد يفسّر المحكوم بإخراج شيء من موضوعه، أي: بتضييق موضوعه، وقد يفسّره بإدخال شيء في موضوعه، أي: بتوسيع موضوعه علىٰ ما في شرح الاعتمادي.

وقد أشار إلىٰ الأوّل بقوله: (أنْ يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عمّا يقتضيه الدليل الآخر لولا هذا الدليل الحاكم).

أو بوجوب العمل في مورد بحكم لا يقتضيه دليله لولا الدليل الحاكم، وسيجيء توضيحه إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

وحاصلهُ: تنزيلُ شيء خارج عن موضوع دليل منزلةَ ذلك الموضوع في ترتيب أحكامه عليه، أو داخل في موضوع منزلةَ الخارج منه في عدم ترتيب أحكامه عليه، وقد اجتمع كلا الاعتبارين في حكومة الأدلّة الغير العلميّة علىٰ الاستصحاب مثلاً.

ففي ما نحن فيه إذا قال الشارع: «اعمل بالبيّنة في نجاسة ثوبك» ـ والمفروضُ أنّ الشكّ موجود مع قيام البيّنة علىٰ نجاسة الثوب، فإنّ الشارع جعل الاحتمال المخالف للبيّنة كالعدم ـ فكأنّه قال: لا تحكم علىٰ هٰذا الشكّ بحكمه المقرّر في قاعدة الاستصحاب وافرضه كالمعدوم.

وذلك كحكم الشارع بوجوب رفع اليد عمّا دلّ علىٰ وجوب البناء علىٰ الأكثر في الشكّ في عدد الركعات بقوله: (لا شكّ لكثير الشكّ)[1]، فيخرج شكّ كثير الشكّ عن موضوع الدليل الأوّل، أعني: وجوب البناء علىٰ الأكثر، بحيث لولا الدليل الثاني لكان مقتضىٰ الدليل الأوّل هو البناء علىٰ الأكثر، حتىٰ مع كثرة الشكّ.

وكذلك لولا الدليل الأوّل ـ الذي يثبت للشكّ حكماً في الشرع، أعني: وجوب البناء علىٰ الأكثر ـ لكان الدليل الثاني لغواً، فالدليل الثاني حاكم علىٰ الدليل الأوّل بنحو التضييق.

وقد أشار إلىٰ الثاني بقوله: (**أو بوجوب العمل في مورد بحكم لا يقتضيه دليله لولا الدليل الحاكم**).

وذلك كقول الشارع: (الخمر حرام)، حيث يكون ظاهره اختصاص الحرمة بالمائع المسكر المتّخذ من العنب، ثمّ قوله فرضاً: (الفقاع خمرٌ)، حاكم علىٰ الدليل الأوّل بنحو التوسعيّة، حيث يدخل الفقاع بالدليل الثاني في موضوع الدليل الأوّل، ولولا الدليل الأوّل المثبت للخمر حكماً شرعاً لكان الدليل الثاني لغواً.

(**ففي ما نحن فيه إذا قال الشارع: «اعمل بالبيّنة في نجاسة ثوبك»، والمفروضُ أنّ الشكّ موجود مع قيام البيّنة علىٰ نجاسة الثوب**).

فإنّ الشارع حكم في دليل وجوب العمل بالبيّنة برفع اليد عن آثار الاحتمال المخالف

---

(١) هناك أخبار كثيرة تدلّ علىٰ عدم الاعتناء بكثرة الشكّ. منها: الكافي ٣: ٣٥٨ / ٢، والاستبصار ١: ٣٧٤ / ١٤٢٢، والوسائل ٨: ٢٢٨، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١٦، ح ٢، ح ٤.

وربّما يجعل العملُ بالأدلّة في مقابل الاستصحاب من باب التخصّص، بناءً علىٰ أنّ المرادَ من الشكّ عدمُ الدليل والطريق والتحيّرُ في العمل، ومع قيام الدليل الاجتهادي لا حَيرَةَ.

للبيّنة التي منهااستصحاب الطهارة.

وحاصل الكلام علىٰ ما في شرح الاعتمادي أنّ موضوعالاستصحاب هو الشكّ، وبديهيّ أنّه لا يرتفع بقيام البيّنة، فإذاكان الثوب طاهراً فشكّ في بقاء طهارته وقامت البيّنة علىٰ نجاسته، فمقتضىٰ أدلّة الاستصحاب لولا دليل اعتبار البيّنة إجراء الاستصحاب حتىٰ مع قيام البيّنة علىٰ الخلاف.

إلّا أنّ معنىٰ اعتبار البيّنة علىٰ النجاسة تنزيلٌ لمؤدّاها منزلة الواقع، ومعناه عدم الاعتناء باحتمال الخلاف، أي: احتمال بقاء الطهارة، ولازمه عدم إجراء استصحاب الطهارة، فدليل البيّنة مفسّرٌ لدليل الاستصحاب بتضييق موضوعه وهو الشكّ، بمعنىٰ أنّ الشكّ مع البيّنة ليس بشكّ، وتوسيع غايته و هو العلم بالنقض بمعنىٰ أنّ البيّنة علم فنقض اليقين السابق بها ليس نقض اليقين بالشكّ.

ومعلوم أنّه لو لم يحكم الشارع بالاستصحاب عند احتمال بقاء الطهارة مثلاً المعبّر عنه باحتمال الخلاف، لكان دليل البيّنة الدالّ علىٰ إلغاء احتمال الخلاف لغواً، وقد عرفت أنّ حكومة الأمارات لا تختصّ بالاستصحاب، بل أنّها حاكمة علىٰ جميع الأُصول الشرعيّة.

(وربّما يجعل)، كما يظهر من جمع من المتأخّرين منهم صاحب الفصول علىٰ ما في شرح الاعتمادي.

(العملُ بالأدلّة في مقابل الاستصحاب من باب التخصّص) بمعنىٰ الورود لا التخصّص بمعناه الاصطلاحي.

والظاهر أنّ التخصيص كما في بعض النسخ خطأٌ من الناسخ أوالمطبعة.

وكيف كان، فقد يظهر من جمع أنّ تقديم الأدلّة علىٰ الاستصحاب من باب الورود، وذلك **(بناءً علىٰ أنّ المرادَ من الشكّ)** الذي هو موضوع الاستصحاب ليس هو عدم العلم الذي لا يرتفع إلّا بالعلم، بل هو **(عدمُ الدليل والطريق والتحيّرُ في العمل)**.

ومن المعلوم أنّ الموضوع بالمعنىٰ المذكور يرتفع وجداناً مع الدليل والطريق علىٰ

وإنْ شئت قُلتَ: إنّ المفروضَ دليلٌ قطعيُّ الاعتبار، فنقضُ الحالة السابقة به نقضٌ باليقين.

وفيه: أنّه لا يرتفع التحيّر ولا يصير الدليل الاجتهادي قطعي الاعتبار في خصوص مورد الاستصحاب، إلّا بعد إثبات كون مؤدّاه حاكماً علىٰ مؤدّىٰ الاستصحاب،

الحكم، كما أشار إليه بقوله:

(**ومع قيام الدليل الاجتهادي لا حَيرَةَ**). كيف تبقىٰ الحيرة مع أنّه موظف بالعمل بالدليل الاجتهادي ...؟! وبالجملة أنّ موضوع الاستصحاب يرتفع بالوجدان والتكوين بعد تعبّد الشارع بالأدلّة، وهذا هو معنىٰ الورود.

(**وإنْ شئتَ قُلتَ: إنّ المفروضَ دليلٌ قطعيٌّ الاعتبار، فنقضُ الحالة السابقة به نقضٌ باليقين**).

وحاصل تقريب الوجه الثاني للورود، هو أنّ موضوع الاستصحاب هو الشكّ بمعنىٰ عدم العلم والمراد من العلم الوجداني الواقعي ومن العلم التعبّدي الظاهري، فيرتفع موضوع الاستصحاب بقيام البيّنة علىٰ خلاف الحالة السابقة.

فالفرق بين هذا الوجه والوجه السابق هو أنّ موضوع الاستصحاب في الوجه السابق هو عدم الدليل، فيرتفع بوجود الدليل، وفي هذا الوجه عدم العلم بمعنىٰ الأعمّ من العلم الوجداني والتعبّدي، فيرتفع الموضوع بمطلق العلم، والدليل الاجتهادي علم تعبّداً.

فقوله: (إنْ شئت قُلتَ) دليلٌ آخر للحكم بالورود لا أنّه عبارة أُخرىٰ عن الوجه والدليل الأوّل.

(**وفيه: أنّه لا يرتفع التحيّر**).

كان الأولىٰ أنْ يقول: إنّ موضوع الاستصحاب ليس هو التحيّر كي يرتفع بالدليل الاجتهادي، إذ ارتفاع التحيّر مع الدليل أمر بديهيّ، بل موضوع الاستصحاب هو الشكّ بمعنىٰ عدم العلم، ثمّ المراد باليقين الرافع للاستصحاب هو اليقين بخلاف الحالة السابقة لا اليقين باعتبار الأمارة المخالفة للحالة السابقة، إذ لا يصير الدليل الاجتهادي قطعي الاعتبار في خصوص مورد الاستصحاب إلّا بعد إثبات كون مؤدّاه حاكماً علىٰ الاستصحاب.

وحاصل الكلام في هذا المقام علىٰ ما في شرح الاعتمادي، هو أنّ كون البيّنة الظنّية

وإلّا أمكن أنْ يقال: إنّ مؤدّىٰ الاستصحاب وجوبُ العمل على الحالة السابقة مع عدم اليقين بارتفاعها، سواء كان هناك الأمارة الفلانيّة أم لا، ومؤدّىٰ دليل تلك الأمارة وجوبُ العمل بمؤدّاه، خالف الحالة السابقة أم لا. ولاتندفعُ مغالطةُ هٰذا الكلام إلّا بما ذكرنا من طريق الحكومة، كما لا يخفىٰ.

وكيف كان، فجعلُ بعضهم عدمَ الدليل الاجتهادي علىٰ خلاف الحالة السابقة من شرائط العمل بالاستصحاب لا يخلو عن مسامحة، لأن مرجعَ ذلك بظاهره إلىٰ عدم

وارداً علىٰ استصحاب الطهارة مثلاً ـ إمّا بعنوان أنّه إذا جاء الدليل يرتفع عدم الدليل، كما عرفت في الوجه الأوّل، وإمّا بعنوان أنّه إذا جاء العلم الظاهري يرتفع عدم العلم، كما في الوجه الثاني ـ موقوف علىٰ حجّيّة البيّنة حتىٰ في مادّة تعارضها مع الاستصحاب، وهذه لم تثبت إلّا بكون دليل اعتبارها حاكماً علىٰ دليل الاستصحاب، فحينئذٍ يكون تقديمها عليه من باب الحكومة كما هو الحقّ لا من باب الورود.

(وإلّا أمكن أنْ يقال: إنّ مؤدّىٰ الاستصحاب وجوبُ العمل علىٰ الحالة السابقة مع عدم اليقين بارتفاعها، سواء كان هناك الأمارة الفلانيّة أم لا، ومؤدّىٰ دليل تلك الأمارة وجوبُ العمل بمؤدّاه، خالف الحالة السابقة أم لا).

والحاصل علىٰ ما في شرح الاعتمادي أنّه لولا استفادة الحكومة من دليل اعتبار الأمارات لم يكن وجه لتقديم الأمارة علىٰ الاستصحاب في مادّة تعارضهما؛ لأن عموم دليل الاستصحاب يقتضي اعتباره حتىٰ مع وجود الأمارة علىٰ خلافه، وعموم دليل الأمارة يقتضي اعتبارها حتىٰ مع وجود الاستصحاب علىٰ خلافها، فتقديم كلّ منهما علىٰ الآخر ترجيح بلا مرجّح.

(ولا تندفعُ مغالطةُ هذا الكلام إلّا بما ذكرنا من طريق الحكومة).

أي: حكومة الأمارات علىٰ الاستصحاب، فينتفي التعارض بينهما لعدم التعارض بين الحاكم والمحكوم.

(وكيف كان)، أي: تقديم الأمارة علىٰ الاستصحاب من باب الورود أو الحكومة، (فجعلُ بعضهم عدمَ الدليل الاجتهادي علىٰ خلاف الحالة السابقة من شرائط العمل بالاستصحاب لا يخلو عن مسامحة).

المعارض لعموم «لا تنقض» كما في مسألة البناء علىٰ الأكثر، لكنّه ليس مراد هٰذا المشترط قطعاً، بل مراده عدم الدليل على ارتفاع الحالة السابقة.

بل كان الأولىٰ أنْ يشترط في العمل بالاستصحاب عدم الدليل الاجتهادي علىٰ رفع الحالة السابقة.

(**لأن مرجعَ ذلك بظاهره إلىٰ عدم المعارض لعموم «لا تنقض» كما في مسألة البناء علىٰ الأكثر**).

توضيح المطلب علىٰ ما في شرح الاعتمادي أنّ الدليل المقابل للاستصحاب علىٰ قسمين:

أحدهما: مايدلّ علىٰ خلاف الحالة السابقة ظاهراً، كدليل وجوب البناء علىٰ الأكثر المخالف لعدم إتيان الأكثر، وكدليل جواز تقسيم أموال المفقود بعد الفحص أربع سنين المخالف للحياة، ومثل هذا الدليل علىٰ تقدير تماميّته عندهم يكون مخصّصاً للاستصحاب الذي هو ـ أيضاً ـ حكم ظاهري.

ثانيهما: مايدلّ علىٰ رفع الحالة السابقة واقعاً، كما إذا إقتضىٰ الاستصحاب طهارة شيء أو حياة زيد، وقامت البيّنة علىٰ طروّ النجاسة أو الممات، وهذا يكون وارداً أو حاكماً علىٰ الاستصحاب علىٰ ما عرفت التفصيل فيه حسب الأقوال.

وظاهر كلام المشترط حيث قال: شرط العمل بالاستصحاب عدم الدليل علىٰ خلاف الحالة السابقة هو إرادة القسم الأوّل.

(**لكنّه ليس مراد هذا المشترط قطعاً**)؛ لأن الخاصّ الدالّ ظاهراً علىٰ خلاف الحالة السابقة المعارض لعموم «لاتنقض» إنْ كان تامّاً بحيث يصلح لتخصيص مثل عموم «لا تنقض» كدليل وجوب البناء علىٰ الأكثر يكون مانعاً عن الاستصحاب.

إلّا أنّ هذا الشرط لا يختصّ بالاستصحاب؛ لأن العمل بكلّ عامّ مشروط بانتفاء المخصّص المعتبر، وإنْ لم يكن تامّاً كذلك كدليل جواز التقسيم عند بعضهم فلا يكون مانعاً عن الاستصحاب.

(بل مراده) هو القسم الثاني، أعني: (**عدم الدليل علىٰ ارتفاع الحالة السابقة**)، لما عرفت من أنّ الدليل الاجتهادي الدالّ علىٰ ارتفاع الحالة السابقة واقعاً وارد أو حاكم علىٰ

ولعلّ ما أورده عليه المحقّق القميُّ ﷺ ـ من: «أنّ الاستصحاب أيضاً أحد من الأدلّة، فقد يرجّح عليه الدليل وقد يرجّح علىٰ الدليل، وقد لا يرجّح أحدهما علىٰ الآخر. قال ﷺ: «ولذا ذكر بعضهم في مال المفقود أنّه في حكم ماله حتىٰ يحصل العلم العادي بموته استصحاباً لحياته، مع وجود الروايات المعتبرة، المعمول بها عند بعضهم، بل عند جمع من المحقّقين، الدالّة علىٰ وجوب الفحص أربع سنين» ـ مبنيٌّ علىٰ ظاهر كلامه، من إرادة العمل بعموم «لا تنقض».

وأمّا علىٰ ما جزمنا به ـ من أنّ مرادَه عدمُ ما يدلّ علماً أو ظنّاً علىٰ ارتفاع الحالة السابقة ـ فلا وجهَ لورود ذلك، لأن الاستصحابَ إن أُخِذَ من باب التعبّد، فقد عرفتَ حكومة أدلة

الاستصحاب.

(**ولعلّ ما أورده عليه**) ـ أي: علىٰ المشترط المذكور ـ (**المحقّق القميُّ ﷺ من: أنّ الاستصحاب أيضاً أحدٌ من الأدلّة، فقد يرجّح عليه الدليل**)، كترجيح وجوب البناء علىٰ الأكثر علىٰ استصحاب عدم إتيان الأكثر.

(**وقد يرجّح علىٰ الدليل**)، أعني: قد يرجّح الاستصحاب علىٰ الدليل، كما في مثال التقسيم المتقدّم عند بعضٍ.

(**وقد لا يرجّح أحدهما علىٰ الآخر**)، بأنْ يتوقف في ترجيح الاستصحاب علىٰ دليل جواز التقسيم فرضاً، كما أشار إليه بقوله:

(**ولذا**) ـ أي: لإمكان ترجيح الاستصحاب علىٰ دليل جواز التقسيم ـ (**ذكر بعضهم في مال المفقود أنّه في حكم ماله**)، فلا يجوز تقسيمه بين الورثة.

(**حتىٰ يحصل العلم العادي بموته استصحاباً لحياته، مع وجود الروايات المعتبرة، المعمول بها عند بعضهم، بل عند جمع من المحقّقين، الدالّة علىٰ وجوب الفحص أربع سنين**).

والحاصل أنّ ما أورده المحقق القمّي علىٰ هذا المشترط (**مبنيٌّ علىٰ ظاهر كلامه، من إرادة العمل بعموم «لا تنقض»**). وأنّ العمل به مشروط بعدم المخصّص. فيردّ عليه بأنّ العموم قد يتقدّم علىٰ المخصّص كما مرّ. فلا يكون العمل به مشروطاً بعدم المخصّص مطلقاً.

(**وأمّا علىٰ ما جزمنا به ـ من أنّ مرادَه عدمُ ما يدلّ علماً أو ظنّاً علىٰ ارتفاع الحالة السابقة**

جميع الأمارات الاجتهاديّة علىٰ دليله، وإن أُخِذَ من باب الظنّ فالظاهرُ أنّه لا تأمّل لأحد في أنّ المأخوذَ في إفادته للظنّ عدمُ وجود أمارة في مورده علىٰ خلافه. ولذا ذكر العضدي في دليله: «أنّ ما كان سابقاً ولم يظنّ عدمه فهو مظنون البقاء».

ولما ذكرنا لم نرَ أحداً من العلماء قدّم الاستصحاب علىٰ أمارة مخالفة له بعد اعترافه بحجّيّتها لولا الاستصحاب، لا في الأحكام ولا في الموضوعات. وأمّا ما استشهد به‌ﷺ ـ من

ـ فلا وجهَ لورود ذلك، لأن الاستصحابَ إنْ أُخِذَ من باب التعبّد، فقد عرفتَ حكومة أدلة جميع الأمارات الاجتهاديّة علىٰ دليله).

فلا يوجد مورد يترجّح فيه الاستصحاب علىٰ الدليل أو لا يترجّح أحدهما علىٰ الآخر، بل دائماً يتقدّم الدليل علىٰ الاستصحاب من باب الحكومة.

(وإنْ أُخِذَ من باب الظنّ فالظاهرُ أنّه لا تأمّل لأحد في أنّ المأخوذَ في إفادته للظنّ عدمُ وجود أمارة في مورده علىٰ خلافه).

بمعنىٰ أنّهم اعتبروه من باب الظنّ واعتبروا عدم قيام أمارة معتبرة علىٰ خلافه.

توضيح ذلك ـ علىٰ ما في شرح الاعتمادي دام ظله ـ أنّ بعضهم اعتبر الاستصحاب من باب الظنّ الشخصي، فعليه إذا اقتضىٰ الاستصحاب طهارة شيء مثلاً وقامت البيّنة علىٰ نجاسته، فإنْ منعت البيّنة عن حصول الظنّ من الاستصحاب تكون واردة عليه، وإلّا تكون حاكمة لما سنذكره.

وبعضهم اعتبره من باب الظنّ النوعي، فعليه تكون البيّنة حاكمة علىٰ الاستصحاب لما سنذكره. وبعضهم اعتبره من باب الظنّ النوعي مع عدم قيام ظنّ علىٰ خلافه، فعليه إنْ أفادت البيّنة الظنّ الشخصي بالخلاف تكون ـ أيضاً ـ واردة عليه، وإلّا تكون حاكمة.

والوجه أنّ كلّ من قال باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ بأحد الوجوه الثلاثة المذكورة، لاحظ عدم قيام أمارة معتبرة علىٰ خلافه.

(ولما ذكرنا لم نرَ أحداً من العلماء قدّم الاستصحاب علىٰ أمارة مخالفة له بعد اعترافه بحجّيّتها لولا الاستصحاب).

أي: لم نر أحداً ممّن اعترف باعتبار البيّنة في صورة عدم معارضتها مع الاستصحاب قدّم الاستصحاب عليها.

عمل بعض الأصحاب بالاستصحاب في مال المفقُود وطرح ما دلّ علىٰ وجوب الفحص أربع سنين والحكم بموته بعده ـ فلا دخلَ له بما نحن فيه، لأن تلك الأخبار ليست أدلّة في مقابل استصحاب حياة المفقود، وإنّما المقابل له قيام دليل معتبر علىٰ موته.

وهذه الأخبار علىٰ تقدير تماميّتها مخصّصة لعموم أدلّة الاستصحاب، دالّة علىٰ وجوب البناء علىٰ موت المفقود بعد الفحص، نظير ما دلّ علىٰ وجوب البناء علىٰ الأكثر مع الشكّ في عدد الركعات، فمَنْ عمل بها خصّص بها عمومات الاستصحاب، ومَنْ طرحها لقصور

(لا في الأحكام)، كما إذا اقتضىٰ الاستصحاب بقاء الطهارة وقام الخبر الصحيح علىٰ كون المذي ناقضاً للطهارة، كما في شرح الاعتمادي. إلّا أنّ كلام المصنف ﷺ هذا ينافي ما تقدّم من المحقّق القمّي، حيث قال بأنّ الاستصحاب قد يرجّح علىٰ الدليل فتنبّه عليه، وأشار إلىٰ دفعه بقوله:

(وأمّا ما استشهد به ﷺ) ـ أعني: المحقّق القمّي ـ (من عمل بعض الأصحاب بالاستصحاب في مال المفقُود وطرح ما دلّ علىٰ وجوب الفحص أربع سنين والحكم بموته بعده).

فهو داخل في مسألة قيام الدليل علىٰ خلاف الحالة السابقة ظاهراً المعارض لعموم «لاتنقض»، نظير دليل وجوب البناء علىٰ الأكثر.

(فلا دخلَ له بما نحن فيه)، أي: قيام الدليل علىٰ ارتفاع الحالة السابقة واقعاً.

(لأن تلك الأخبار ليست أدلّة في مقابل استصحاب حياة المفقود، وإنّما المقابل له قيام دليل معتبر علىٰ موته).

كما إذا قامت البيّنة علىٰ موت المفقود، فإنّها دليل في مقابل استصحاب الحياة، بمعنىٰ أنّها تدلّ علىٰ ارتفاع الحالة السابقة واقعاً، فتكون حاكمة عليه.

وأمّا أخبار جواز التقسيم، فهي لا تدلّ علىٰ ارتفاع الحالة السابقة، بل تدلّ علىٰ مجرّد ترتيب آثار الموت ظاهراً، فهي مخالفة للحالة السابقة ومخصّصة لعموم «لا تنقض»، كما في شرح الاعتمادي، وقد أشار إليه بقوله:

(وهذه الأخبار علىٰ تقدير تماميّتها مخصّصة لعموم أدلّة الاستصحاب، دالّة علىٰ وجوب البناء علىٰ موت المفقود بعد الفحص، نظير ما دلّ علىٰ وجوب البناء علىٰ الأكثر مع الشكّ

فيها بقي أدلّة الاستصحاب عنده علىٰ عمومها.

ثمّ المراد بالدليل الاجتهادي كلّ أمارة اعتبرها الشارع من حيث إنها تحكي عن الواقع وتكشف عنه بالقوّة، وتسمّىٰ في نفس الأحكام: أدلّة اجتهاديّةً، وفي الموضوعات: أماراتٍ معتبرة.

فما كان ممّا نصبه الشارع غيرَ ناظر إلىٰ الواقع أو كان ناظراً، لكن فرض أنّ الشارع اعتبره لا من هٰذه الحيثيّة، بل من حيث مجرّد احتمال مطابقته للواقع، فليس اجتهاديّاً، بل هو من الأُصول، وإنْ كان مقدّماً على بعض الأُصول الأُخَر.

والظاهرُ أنّ الاستصحابَ والقرعةَ من هٰذا القبيل، ومصاديقُ الأدلّة والأمارات في

في عدد الركعات، فمَنْ عمل بها خصّص بها عمومات الاستصحاب، ومَنْ طرحها لقصور فيها) دلالة أو سنداً بحيث لا تصلح لتخصيص عمومات الاستصحاب.

(بقي أدلّة الاستصحاب عنده علىٰ عمومها).

(ثمّ المراد بالدليل الاجتهادي كلّ أمارة اعتبرها الشارع من حيث إنّها تحكي عن الواقع وتكشف عنه بالقوّة).

وحاصل الكلام أنّ الدليل الاجتهادي ما يكون ناظراً إلىٰ الواقع ويكشف عنه ظنّاً بالظنّ الشخصي أو النوعي، وإنْ لم يفد ظنّاً في واقعةٍ، كما أشار إليه بقوله:

(وتكشف عنه بالقوّة)، أي: فيه قوّة الكشف عن الواقع ظنّاً وإنْ لم يفده فعلاً في مورد خاصّ، وكان ملاك اعتباره كونه ناظراً إلىٰ الواقع في مقابل الأُصل، حيث لايكون الملاك في اعتباره كونه ناظراً إلىٰ الواقع، ولو كان ناظراً إليه كالاستصحاب، كما أشار إليه بقوله:

(فما كان ممّا نصبه الشارع غيرَ ناظراً إلىٰ الواقع)، كأصالة البراءة والاحتياط والتخيير (أو كان ناظراً، لكن فرض أنّ الشارع اعتبره لا من هذه الحيثيّة، بل من حيث مجرّد احتمال مطابقته للواقع).

كالاستصحاب، فإنّه وإنْ كان ناظراً إلىٰ الواقع مفيداً للظن ببقاء ماكان، إلّا أنّه بناء علىٰ اعتباره من باب الأخبار إنّما اعتبره الشارع لمجرّد احتمال المطابقة.

(فليس اجتهاديّاً، بل هو من الأُصول، وإنْ كان مقدّماً علىٰ بعض الأُصول الأُخَر)، كتقديم الاستصحاب علىٰ البراءة مثلاً.

الأحكام والموضوعات واضحةٌ غالباً، وقد تختفي، فيتردّد الشيء بين كونه دليلاً وبين كونه أصلاً، لاختفاء كون اعتباره من حيث كونه ناظراً إلىٰ الواقع، أو من حيث هو كما في كون اليد المنصوبة دليلاً علىٰ الملك، وكذلك أصالة الصحّة عند الشكّ في عمل نفسه بعد الفراغ، وأصالة الصحّة في عمل الغير.

وقد يعلم عدمُ كونه ناظراً إلىٰ الواقع وكاشفاً عنه وأنّه من القواعد التعبّديّة، لكن تختفي حكومته مع ذلك على الاستصحاب، لأنا قد ذكرنا أنّه قد يكون الشيء الغير الكاشف منصوباً من حيث تنزيل الشارع الاحتمالَ المطابقَ له منزلةَ الواقع، إلّا أنّ الاختفاء في تقديم

(والظاهرُ أنّ الاستصحابَ والقرعةَ من هذا القبيل)، أي: من قبيل ما كان ناظراً إلىٰ الواقع، إلّا أنّ الشارع لم يعتبرهما من جهة الكشف، بل اعتبرهما من جهة احتمال المطابقة للواقع.

(ومصاديقُ الأدلّة والأمارات في الأحكام والموضوعات واضحةٌ غالباً، وقد تختفي، فيتردّد الشيء بين كونه دليلاً وبين كونه أصلاً، لاختفاء كون اعتباره من حيث كونه ناظراً إلىٰ الواقع، أو من حيث هو كما في كون اليد المنصوبة دليلاً علىٰ الملك، وكذلك أصالة الصحّة عند الشكّ في عمل نفسه بعد الفراغ، وأصالة الصحّة في عمل الغير).

ومقتضىٰ الأُصل عند التردّد هو كونه من الأُصول، بمعنىٰ عدم ترتيب آثار الدليليّة التي منها حجّيّة المثبت منها، بخلاف مثبتات الأُصول حيث لا تكون حجّة. وحاصل الكلام هو نفي آثار الدليليّة عن المتردّد بين كونه دليلاً أو أصلاً.

وقد يعلم كون الشيء من القواعد التعبّديّة، إلّا أنّه يختفي تقديمه علىٰ الاستصحاب من باب الحكومة، كما أشار إليه بقوله:

(لكن تختفي حكومته مع ذلك علىٰ الاستصحاب)، أي: لا يعلم أنّه مع كونه أصلاً تعبّدياً حاكمٌ علىٰ الاستصحاب أم لا.

(لأنا قد ذكرنا أنّه قد يكون الشيء الغير الكاشف) ـ كقاعدة الفراغ والتجاوز والبناء علىٰ الأكثر ـ (منصوباً من حيث تنزيل الشارع الاحتمالَ المطابقَ له منزلةَ الواقع).

وحاصل الكلام كما في شرح الاعتمادي، هو أنّ بعض الأُصول مجرّد وظيفة مقرّرة للجاهل، كالبراءة والاحتياط، والتخيير، ولاريب في حكومة الاستصحاب عليها. وبعضها

أحد التنزيلين علىٰ الآخر وحكومته عليه.

ناظراً إلىٰ الواقع، إلّا أنّه اُعتبر بمجرّد احتمال المطابقة، كالاستصحاب والقرعة. وبعضها قد اُعتبر بمجرّد احتمال المطابقة ولا نظر له إلىٰ الواقع، كقاعدة الفراغ ونحوها. وحكومتها علىٰ الاستصحاب خفيّة، كما أشار إليه بقوله:

(إلّا أنّ الاختفاء في تقديم أحد التنزيلين علىٰ الآخر وحكومته عليه).

فما كان منهما خاصّاً يكون حاكماً ومقدّماً علىٰ العامّ، فقاعدة الفراغ لاختصاصها بما بعد العمل تكون أخصّ من استصحاب عدم الإتيان فتقدّم عليه، وكذا البناء علىٰ الأكثر المختصّ بالركعات. ويقدّم الاستصحاب علىٰ ما تكون النسبة عموماً من وجه، كما إذا تعارض استصحاب النجاسة مع قاعدة الطهارة، وكما في شرح الاعتمادي مع تصرّف منّا.

هذا تمام الكلام في شرائط جريان الاستصحاب أو العمل به. ثمّ يقع الكلام في تقديم الاستصحاب علىٰ الاُصول الثلاثة، أعني: البراءة، والاحتياط، والتخيير.



تقديم الاستصحاب على الأُصول الثلاثة

ثمّ إنّه لا ريبَ في تقديم الاستصحاب علىٰ الأُصول الثلاثة، أعني: البراءة، والاحتياط، والتخيير.

إلّا إنّه قد يختفي وجهه علىٰ المبتدیء.

فلابدّ من التكلّم هنا في مقامات:

الأوّل: في عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات التي يتراءىٰ كونها من الأُصول، كاليد ونحوها.

الثاني: في حكم معارضة الاستصحاب للقرعة ونحوها.

الثالث: في عدم معارضة سائر الأُصول للاستصحاب.

أمّا الكلام في المقام الأوّل ـ وهو عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات ـ فيقع في مسائل:

تقديم الاستصحاب علىٰ الأُصول الثلاثة

ثمّ إنّه لاريب في تقديم الاستصحاب علىٰ الأُصول الثلاثة، أعني: البراءة، والاحتياط، والتخيير. إلّا أنّه قد يختفي وجهه علىٰ المبتدیء، فلا بدّ من التكلّم هنا في مقامات:

الأوّل: في عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات التي يتراءىٰ كونها من الأُصول كاليد ونحوها) كأصالة الصحّة.

(الثاني: في حكم معارضة الاستصحاب للقرعة ونحوها).

ممّا كان ناظراً إلىٰ الواقع، إلّا إنّ الشارع اعتبره لمجرّد احتمال المطابقة كالاستصحاب، فإنّه ربّما يتعارض الاستصحابان علىٰ ما في شرح الاعتمادي .

(الثالث: في عدم معارضة سائر الأُصول للاستصحاب، أمّا الكلام في المقام الأوّل ـ وهو عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات ـ فيقع في مسائل).

المسألة الأُولىٰ

إنّ اليد ممّا لا يعارضها الاستصحاب، بل هي حاكمة عليه.

بيانُ ذلك: إنّ اليدَ، إنْ قلنا بكونها من الأمارات المنصوبة دليلاً علىٰ الملكيّة من حيث كون الغالب في مواردها كون صاحب اليد مالكاً أو نائباً عنه، وأنّ اليد المستقلّة الغير المالكيّة قليلة بالنسبة إليها، وأنّ الشارع إنّما اعتبر هٰذه الغلبة تسهيلاً علىٰ العباد، فلا إشكالَ في تقديمها علىٰ الاستصحاب، علىٰ ما عرفتَ من حكومة أدلّة الأمارات علىٰ أدلّة الاستصحاب.

(المسألة الأُولىٰ: إنّ اليد ممّا لا يعارضها الاستصحاب، بل هي حاكمة عليه).

وما يظهر من كلام المصنف‎ﷺ في المقام هو تقديم اليد علىٰ الاستصحاب مطلقاً، أي: سواء قلنا بكون اليد من الأمارات أو قلنا بكونها من الأُصول.

غاية الأمر يكون تقديمها عليه علىٰ القول الأوّل بالحكومة، لما عرفت من حكومة أدلّة الأمارات علىٰ أدلّة الاستصحاب، وعلىٰ القول الثاني بالتخصيص، ولابدّ من تخصيص الاستصحاب بها وإلّا لزم إختلال السوق وبطلان الحقوق، كما هو مفاد الرواية المذكورة في الكتاب.

وقد أشار المصنف‎ﷺ إلىٰ *القول الأوّل* بقوله:

(إنّ اليد، إنْ قلنا بكونها من الأمارات المنصوبة دليلاً علىٰ الملكيّة من حيث كون الغالب في مواردها كون صاحب اليد مالكاً أو نائباً عنه، وأنّ اليد المستقلّة الغير المالكيّة)، أعني: اليد العدوانيّة (قليلة بالنسبة إليها)، أعني: اليد الحقّة المالكة، فيحصل من غلبة اليد المالكة الظنّ بالملكيّة (وأنّ الشارع إنّما اعتبر هذه الغلبة تسهيلاً علىٰ العباد، فلا إشكال في تقديمها علىٰ الاستصحاب) بالحكومة، ومثال ذلك ـ علىٰ ما في شرح الاعتمادي ـ هو ما اذا كان شيء في السابق ملكاً لشخص ثمّ حصل ذلك الشيء في يد شخص آخر، فشكّ في أنّه صار ملكاً أو هو باقٍ في ملك المالك الأوّل، فمقتضىٰ الاستصحاب بقاء ملكيّة المالك الأوّل، ومقتضىٰ اليد حصول الملكيّة الجديدة لذي اليد، ودليل اعتبار اليد يدلّ علىٰ عدم الاعتناء باحتمال الخلاف، ولازم ذلك عدم استصحاب الملكيّة السابقة المحتمل بقاؤها،

وإن قلنا بأنّها غيرُ كاشفة بنفسها عن الملكيّة أو أنّها كاشفة ـ لكنّ اعتبار الشارع له ليس من هٰذه الحيثيّة،بل جعلها في محلّ الشكّ تعبّداً، لتوقّف استقامة نظام معاملات العباد علىٰ اعتبارها، نظير أصالة الطهارة، كما يشير قوله عليه السلام في ذيل رواية حفص بن غياث الدالّة علىٰ الحكم بالملكيّة علىٰ ما في يد المسلمين: (ولولا ذٰلِكَ لَما قامَ لِلمسلمينَ سُوقٌ)[1]

فالشكّ في بقاء الملكيّة السابقة في مورد اليد ليس من الشكّ المعتبر في الاستصحاب، كي يجري الاستصحاب.

وبالجملة، إنّ اليد تكون معتبرة من باب الغلبة، كما هو ظاهر المصنف رحمه الله بمعنىٰ: إنّا تتبّعنا أغلب موارد الأيادي الثابتة علىٰ الأعيان فوجدنا كون ثبوتها علىٰ الملكيّة، فنلحق المشكوك بها، لأنّ الظنّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب، واعتبار الشارع إيّاها إمضاء منه لتلك الغلبة، لا أنّه إنشاء منه مستقلاً، فإنّ كون اليد دليلاً علىٰ الملك أمر مقرّر في جميع الأديان، وحينئذٍ يكون اعتبار اليد من باب الدليليّة، و من الواضح أنّ الدليل مقدّم علىٰ الأصل. هذا تمام الكلام في القول الأوّل.

وأشار إلىٰ قول *الدليل الثاني* بقوله:

(وإنْ قلنا بأنّها غير كاشفة بنفسها عن الملكيّة أو أنّها كاشفة لكنّ اعتبار الشارع له ليس من هذه الحيثيّة، بل جعلها في محلّ الشكّ تعبّداً).

ثمّ بيّن وجه ذلك بقوله:

(لتوقّف استقامة نظام معاملات العباد علىٰ اعتبارها، نظير أصالة الطهارة، كما يشير قوله عليه السلام في ذيل رواية حفص بن غياث الدالّة علىٰ الحكم بالملكيّة علىٰ ما في يد المسلمين).

قد تقدّم جواز استناد الشاهد في الشهادة إلىٰ اليد بهذه الرواية في بحث القطع، وهي من الروايات المشهورة رواها حفص بن غياث عن أبي عبدالله عليه السلام، قال له رجل: إذا رأيت شيئاً في يد رجلٍ أيجوز لي أنْ أشهد أنّه له...؟ قال: (نعم)، قال الرجل: أشهد أنّه في يده ولا أشهد أنّه له، فلعلّه لغيره، فقال عليه السلام: (أفيحل الشراء منه؟) قال: نعم. قال عليه السلام: (فلعلّه لغيره، ومن أين جاز لك أنْ تشتريه، و يصير ملكاً لك، ثمّ تقول بعد ذلك: الملك لي وتحلف عليه، ولا

---

(١) الكافي ٧: ١/٣٨٧. الفقيه ٣: ٩٢/٣١. التهذيب ٦: ٦٩٥/٢٦٢. الوسائل ٢٧: ٢٩٣، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوىٰ، ب ٢٥، ح ٢.

ـ فالأظهرُ أيضاً تقديمُها علىٰ الاستصحاب، إذ لو لا هٰذا لم يجز التمسّكُ بها في أكثر المقامات، فيلزم المحذور المنصوص، وهو اختلال السوق وبطلان الحقوق، إذ الغالبُ العلمُ بكون ما في اليد مسبوقاً بكونه ملكاً للغير، كما لا يخفىٰ.

وأمّا حكمُ المشهور ـ بأنّه لو اعترف ذو اليد بكونه سابقاً ملكاً للمدّعي انتزع عنه العين، إلّا أنْ يقيم البيّنة علىٰ انتقالها إليه ـ فليس من تقديم الاستصحاب، بل لأجل

يجوز أنْ تنسبه إلىٰ مَنْ صار ملكه إليك من قبله؟) ثمّ قال في ذيل الرواية: (ولولا ذلك لما قام للمسلمين سوقٌ) فالأظهر أيضاً) أعني: كالقول بكون اليد من الأمارات (تقديمها علىٰ الاستصحاب) فالأظهر جواب للشرط، أعني: قوله: (وإنْ قلنا بأنّها غير كاشفة) والمعنىٰ حينئذٍ: وإنْ قلنا بأنّها غير كاشفة...إلىٰ آخره، فالأظهر أيضاً أعني: كالقول بكونها من الأمارات ـ تقديمها علىٰ الاستصحاب.

ثمّ أشار إلىٰ وجه *تقديمها* عليه بقوله: (اذ لولا هذا) أعني: تقديم اليد علىٰ الاستصحاب (لم يجز التمسّك بها في أكثر المقامات) إذ ما من مورد من موارد اليد إلّا أنْ يجري فيه استصحاب عدميٌّ، أعني: عدم كون ما في اليد ملكاً لذي اليد، فلو قُدّم الاستصحاب علىٰ اليد لم يبقَ مورد لها (فيلزم المحذور المنصوص، وهو اختلال السوق وبطلان الحقوق، إذ الغالب العلم بكون ما في اليد مسبوقاً بكونه ملكاً للغير) فيستصحب بقاء ملك الغير ويلزم ما ذكرناه من عدم بقاء مورد لليد، كي يتمسّك بها ويلزم أنْ يكون اعتبارها لغواً، فلابدّ ـ حينئذٍ ـ من تخصيص الاستصحاب بها لئلّا يلزم المحذور أصلاً.

قولُه: (وأمّا حكم المشهور ـ بأنّه لو اعترف ذواليد بكونه سابقاً ملكاً للمدّعي انتزع عنه العين، إلّا أنْ يقيم البيّنة علىٰ انتقالها إليه ـ فليس من تقديم الاستصحاب).

دفعٌ لما يتوهّم من أنّه لو لم يكن الاستصحاب مقدّماً علىٰ اليد، بل كانت اليد مقدّمة عليه، لما كان لحكم المشهور بانتزاع المال من ذي اليد ـ فيما إذا اعترف ذو اليد بكون المدّعىٰ به ملكاً للمدّعي وأنّه اشتراه منه ـ وجهٌ، فإنّ الحكم المذكور إنّما يتمّ علىٰ تقديم الاستصحاب علىٰ اليد، إذ لو كانت اليد مقدّمة عليه، لكان اللازم الحكم بكون الملك لذي اليد، إلّا أنْ يقيم المدّعي البيّنة علىٰ كون يده يد غصب، فحكم المشهور بانتزاع المال من ذي اليد ليس إلّا من باب تقديم الاستصحاب علىٰ اليد.

أنّ دعواه الملكيّة في الحال إذا انضمّت إلىٰ إقراره بكونه قبل ذلك للمدّعي ترجع إلىٰ دعوىٰ انتقالها إليه، فينقلب مدّعياً والمدّعي منكراً. ولذا لو لم يكن في مقابله مدّعٍ لم تقدح هٰذه الدعوىٰ منه في الحكم بملكيّته أو كان في مقابله مدّعٍ، لكن أسند الملك السابق إلىٰ غيره، كما لو قال في جواب زيد المدّعي: اشتريته من عمرو.

بل يظهر ممّا ورد في محاجّة عليّ عليه السلام مع أبي بكر في أمر فدك المرويّة في الاحتجاج[1] أنّه لم

وحاصل الدفع أنّه لا منافاة بين حكم المشهور بانتزاع المال من ذي اليد و بين عدم تقديم الاستصحاب علىٰ اليد، وذلك يتّضح بعد ذكر مقدّمة، وهي:

إنّ المقرّر شرعاً في باب المرافعات هو أنّ البيّنة للمدّعي واليمين علىٰ من أنكر، وذو اليد أصبح مدّعياً بعدما كان منكراً، وذلك بعد انضمام إقراره بكون المال ملكاً للمدّعي قبل انتقاله إليه إلىٰ إدّعائه الملكيّة فعلاً بأحد النواقل الشرعيّة، فلابدّ له من الإثبات بالبيّنة وإلّا انتزع المال من يده.

فإذا عرفت هذه المقدّمة يتّضح لك أنّ انتزاع المال من ذي اليد ليس من باب تقديم الاستصحاب علىٰ اليد، بل لأجل انقلاب العنوان وعدم الإثبات، كما أشار إليه بقوله:

(فليس من تقديم الاستصحاب، بل لأجل أنّ دعواه الملكيّة في الحال إذا انضمت إلىٰ إقراره بكونه قبل ذلك للمدّعي ترجع إلىٰ دعوىٰ انتقالها إليه، فينقلب مدّعياً والمدّعي منكراً)، ولازم ذلك انتزاع المال عنه لو عجز عن إثبات انتقال الملكيّة إليه بالبيّنة.

(ولذا)، أي: لأجل أنّ انتزاع المال عن ذي اليد يكون من جهة انقلاب عنوان المنكر إلىٰ المدّعي لا لتقديم الاستصحاب علىٰ اليد (لو لم يكن في مقابله) أعني: مَنْ في يده المال (مدّعٍ لم تقدح هذه الدعوىٰ منه في الحكم بملكيّته أو كان في مقابله مدّعٍ، لكن أسند الملك السابق إلىٰ غيره، كما لو قال في جواب زيد المدّعي: اشتريته من عمرو) فالحكم بملكيّته فيما إذا أسند الملك السابق إلىٰ غير المدّعي ليس إلّا من أجل عدم تقديم الاستصحاب علىٰ اليد.

(بل يظهر ممّا ورد في محاجّة عليّ عليه السلام مع أبي بكر) تقديم اليد علىٰ الاستصحاب مطلقاً،

---

(١) الاحتجاج ١: ٢٣٧. الوسائل ٢٧: ٢٩٣، أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوىٰ، ب ٢٥، ح ٣.

تقدح ـ في تشبّث فاطمة عليها السلام باليد ـ دعواها عليها السلام تلقّيَ الملك من رسول الله صلى الله عليه وآله، مع أنّه قد يقال: إنّها ـ حينئذٍ ـ صارت مدّعيةً لا تنفعها اليدُ.

أي: وإنْ أسند ذو اليد الملك إلىٰ غيره، سواء كان ذلك الغير مدّعياً أم لا، وقد أطال بعضهم الكلام حول هذه الرواية بما لا يناسب هذا المختصر، فنكتفي بما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، إذ به كفاية بما هو المقصود في المقام، حيث قال:

إنّ أبا بكر نزع فدك عن يد فاطمة عليها السلام زعماً منه أنّه كان ملكاً لرسول الله صلى الله عليه وآله في حياته، وإنّ تركته فيء للمسلمين، وأنّه وليّهم فأبطلت فاطمة عليها السلام دعواه:

أوّلاً: بعدم الفرق بين النبيّ صلى الله عليه وآله وغيره في توريث التركة.

وثانياً: بأنّه صلى الله عليه وآله ملّكها فدك في حياته بعد نزول آية ﴿وآتِ ذا القُربىٰ حقّه﴾[1] الآية.

فطلب أبو بكر البيّنة علىٰ ذلك، فاعترض عليّ عليه السلام بأنّ ذا اليد لا يطالب بالبيّنة، فيظهر من ذلك أنّ اليد متّبعة حتىٰ مع اعتراف ذي اليد بالتملّك من المدّعي أو ممّن هو بمنزلته، كما هو الحقّ عند بعضهم خلافاً للمشهور.

إنْ قلتَ: فرق بين قصة فدك في مورد الرواية وبين مورد فتوىٰ المشهور، وهو اعتراف ذي اليد بالتملّك من المدّعي في مورد فتوىٰ المشهور دون مورد الرواية، لأنّ فاطمة عليها السلام اعترفت بالتملّك من رسول الله صلى الله عليه وآله لا من المدّعي، بل لم يكن هناك مدّعٍ أصلاً، ودعوىٰ أبي بكر إنّما هي بالولاية عن المسلمين لا لشخصه.

قلتُ: لا فرق في ما أفتىٰ به المشهور من صيرورة ذي اليد مدّعياً بالاعتراف بين الاعتراف بالتملّك من المدّعي أو من مورّثه أو ممّن ينتقل الملك منه إلىٰ المدّعي بعنوان آخر، ككون تركة رسول الله صلى الله عليه وآله فيئاً للمسلمين، وأمّا وجود المدّعي فيكفي فيه راوي الحديث المجعول: (إنّا معاشر الأنبياء لا نورّث وإنّ تركتنا فيء للمسلمين)[2]. ولعلّ المصنف بملاحظة هذا السؤال والجواب أتىٰ بلفظة «قد» في قوله:

(مع أنّه قد يقال: إنّها ـ حينئذٍ ـ صارت مدّعية لا تنفعها اليد).

ثمّ إنّه ربّما يقال بأنّ فاطمة عليها السلام لم تقصد أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله ملّكه إيّاها عطيّة منه صلى الله عليه وآله، بل

---

(١) الإسراء: ٢٦.

(٢) مسند أحمد بن حنبل ٢: ٩٩٨٥/٦١٠.

وكيف كان، فاليدُ علىٰ تقدير كونها من الأُصـول التـعبّديّة ـ أيـضاً ـ مـقدّمةٌ عـلىٰ الاستصحاب وإنْ جعلناها من الأمارات الظنّيّة، لأنّ الشارع نصبها في مورد الاستصحاب.

وإنْ شئت قلتَ: إنّ دليله أخصّ من عمومات الاستصحاب. هٰذا مع أنّ الظاهرَ مـن الفتوىٰ والنصّ الوارد في اليد، مثل رواية حفص بن غياث[1]، إنّ اعتبار اليد أمرٌ كان مبنىٰ عمل الناس في أُمورهم وقد أمضاه الشارع، ولا يخفىٰ أنّ عمل العرف عليه من باب الأمارة،

قصدت إنّه تعالىٰ ملّكه إيّاها من الأوّل استثناء من الأنفال، فلا مجال ـ حينئذٍ ـ لاستصحاب عدم التمليك حتىٰ يعارض باليد، ولعلّه لهذا أتىٰ بلفظة «بل» حيث قال: (بل يظهر ...إلىٰ آخره).

ويحتمل أن يكون وجه ترديده احتمال كون مقصود عليّ عليه السلام هوالتوصّل إلىٰ الحقّ بأيّ وجه كان.

(وكيف كان)، أي: سواء كـان اعـتراف ذي اليـد بـتملّك المـال مـن المـدّعي مـوجباً للانقلاب أم لا (فاليد علىٰ تـقدير كـونها مـن الأُصـول التـعبّديّة أيـضاً مـقدّمة عـلىٰ الاستصحاب وإنْ جعلناها) أي: الاستصحاب (من الأمارات الظنيّة، لأنّ الشارع نصبها)، أي: اليد (في مورد الاستصحاب) بحيث لو قدّم الاستصحاب عليها لكان اعتبارها لغواً، لما عرفت من أنّه ليس مورد من موارد اليد إلّا يجري فيه الاستصحاب.

(وإنْ شئت قلتَ: إنّ دليله أخصّ من عمومات الاستصحاب).

أي: دليل اليد أخصّ من جهة جريان استصحاب بقاء ملك الغير في غالب موارد اليد واستصحاب عدم تحقق ملك ذي اليد في بعضها، فلا بدّ من تقديم اليد علىٰ الاستصحاب بالحكومة علىٰ تقدير كونها من الأمارات أو التخصيص إنْ كانت من الأُصول، ثـمّ يـؤيّد المصنف قدس سره احتمال كون اليد من الأمارات بقوله:

(هذا مع أنّ الظاهر من الفتوىٰ والنصّ الوارد في اليد، مثل رواية حفص بن غياث).

التي تقدّمت ويستفاد منها أنّ اعتبار اليد أمرٌ ارتكازي عند العرف والعقلاء، كما قال: (إنّ اعتبار اليد أمرٌ كان مبنىٰ عمل الناس في أُمورهم و قد أمضاه الشارع، ولا يخفىٰ أنّ

---

(١) الكافي ٧: ٣٨٧. الفقيه ٣: ٣١ / ٩٢. التهذيب ٦: ٢٦٢ / ٦٩٥. الوسائل ٢٧: ٢٩٣، ابواب كيفية الحكم وأحكام الدعوىٰ، ب ٢٥، ح ٢.

لا من باب الأصل التعبّدي.

وأمّا تقديمُ البيّنة علىٰ اليد وعدم ملاحظة التعارض بينهما أصلاً فلا يكشفُ عن كونها من الأُصول، لأنّ اليد إنّما جعلت أمارةً علىٰ الملك عند الجهل بسببها، والبيّنة مبيّنة لسببها، والسرّ في ذلك أنّ مستند الكشف في اليد هي الغلبة، والغلبة إنّما توجب إلحاق المشكوك بالأعمّ الأغلب، فإذا كان في مورد الشكّ أمارة معتبرة تزيل الشكّ فلا يبقىٰ موردٌ للإلحاق.

وحالُ اليد مع الغلبة حالُ أصالة الحقيقة في الاستعمال ـ علىٰ مذهب السيّد ـ مع أمارات

عمل العرف عليه من باب الأمارة، لا من باب الأصل التعبّدي).

فحينئذٍ يكون تقديم اليد علىٰ الاستصحاب من باب الحكومة لما عرفت من حكومة الأمارات علىٰ الأُصول.

قوله: (وأمّا تقديم البيّنة علىٰ اليد وعدم ملاحظة التعارض بينهما أصلاً ...إلىٰ آخره).

دفعٌ لما يتوهّم من أنّ اليد لو كانت من الأمارات لما كانت البيّنة مقدّمة عليها، فمن تقديم البيّنة عليها من دون ملاحظة التعارض بينهما وترجيحها عليها، نكشف عن كونها من الأُصول لا من الأمارات.

وحاصل الدفع أن تقديم البيّنة عليها (فلا يكشف عن كونها من الأُصول) وذلك لإمكان تقديم أمارة علىٰ أمارة أُخرىٰ بالحكومة، وكان تقديم البيّنة علىٰ اليد في المقام من هذا القبيل (لأنّ اليد إنّما جعلت أمارةً علىٰ الملك عند الجهل بسببها) أعني: اليد (والبيّنة مبيّنة لسببها) بأنّه العدوان (والسّر في ذلك) أي: في كون اليد أمارة عند الجهل بسببها هو (أنّ مستند الكشف في اليد هي الغلبة، والغلبة إنّما توجب إلحاق المشكوك بالأعمّ الأغلب، فإذا كان في مورد الشكّ أمارة معتبرة تزيل الشكّ، فلا يبقىٰ مورد للإلحاق).

ولذا كانت جميع الأمارات في أنفسها وبطبعها مع قطع النظر عن دليل اعتبارها مقدّمة علىٰ الغلبة، فإذا كان أغلب أهل البلد كفّاراً وصادفنا رجل مجهول الكفر والاسلام، فأيّ أمارة قامت علىٰ إسلامه تقدّم علىٰ الغلبة، بيّنة كانت أو غيرها، وذلك لعدم المجال لإلحاق المشكوك بالأغلب مع وجود الأمارة.

ثمّ لفظة «الغلبة» في قوله: (وحال اليد مع الغلبة) خطأ، لعلّه من قلم الناسخ، والحقّ: (وحال اليد مع البيّنة حال أصالة الحقيقة في الاستعمال ـ علىٰ مذهب السيّد ـ مع أمارات

المجاز، بل حال مطلق الظاهر والنصّ، فافهم.

المجاز).

وحاصل الكلام علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّ مجرّد استعمال اللفظ في معنىٰ كاستعمال الأمر في الندب علامة الحقيقة عند السيّد خلافاً للمشهور، حيث يقولون بأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز، فلا يكون علامة الحقيقة، إلّا إنّ علاميّته لها عنده لأجل إلحاق المشكوك بالأغلب، فإذا وجدت أمارة المجازيّة كتبادر الغير بأنْ يتبادر من الأمر غير الندب، أعني: الوجوب، فيزول الشكّ، فلا يبقىٰ معنىً لإلحاق المشكوك بالأغلب، فكما لا يبقىٰ مجال لحمل اللفظ علىٰ الحقيقة بقاعدة إلحاق المشكوك بالأغلب مع وجود أمارة المجاز، كذلك لايبقىٰ مجال لليد مع وجود البيّنة.

والمتحصّل من الجميع أنّه كما أنّ أصالة الحقيقة تكون أمارة عند السيّد حيث لم تكن هناك أمارة علىٰ المجاز كانت اليد حجّة إذا لم تكن هناك بيّنة في البين.

(بل حال مطلق الظاهر والنصّ).

وحاصل الكلام علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّه إذا تعارض النّص والظاهر كان النصّ مقدّماً علىٰ الظاهر، ولا يبقىٰ مجال للأخذ بالظهور سواء كان ظهوراً حقيقيّاً، كظهور: أكرم العلماء، في العموم مع النصّ المعتبر بإخراج النحاة، أو ظهوراً مجازيّاً كظهور الأمر عقيب الحظر في الإباحة مع وجود النصّ علىٰ الوجوب، كالأمر بقتل المشركين بعد النهي عنه في الأشهر الحرم، فإنّه ظاهر في رفع الحظر، إلّا إنّه قد نصّ بوجوب قتال المشركين خرج منه قتال الأشهر الحرم.

وبالجملة، اعتبار الظهور إنّما هو من باب إلحاق المشكوك بالغالب، حيث إنّ الغالب إرادة الظاهر مع عدم القرينة علىٰ الخلاف، ومع و جود النصّ لا يبقىٰ شكّ حتىٰ يلحق بالغالب، كذلك اليد مع وجود البيّنة.

(فافهم) لعلّه إشارة إلىٰ أنّه لوكان حال اليد مع البيّنة كحال الظاهر مع النصّ لكان اللازم تقديم البيّنة عليها مطلقاً، وليس الأمركذلك، فإنّه إذا ادّعىٰ زيد مالاً في يد عمرو فأنكره فأقام زيد بيّنة، فإنْ شهدت البيّنة بأنّ المال لزيد وأنّ يد عمرو عدوانيّة فتقدّم علىٰ اليد، وإنْ شهدت بأنّ المال كان في يد زيد ولم تشهد بفساد يد عمرو لم تقدّم البيّنة علىٰ اليد علىٰ قولٍ، كما في شرح الاعتمادي. هذا تمام الكلام في المسألة الأولىٰ.

المسألة الثانية

في أنّ أصالة الصحّة في العمل بعد الفراغ عنه لا يعارض بها الاستصحاب.

(المسألة الثانية: في أنّ أصالة الصحّة في العمل بعد الفراغ عنه لا يعارض بها الاستصحاب).

بمعنىٰ أنّ المكلّف إذا شكّ بعد الفراغ عن العمل في صحّته يتمسّك بقاعدة الفراغ علىٰ صحّة العمل، لا باستصحاب عدم إتيان ما شكّ في إتيانه كي يكون لازم ذلك الحكم بفساد العمل، وكيف كان، فينبغي لنا بيان الفرق بين هذه المسألة والمسألة الثالثة الآتية، مع أنّ الجامع بينهما هو تقدّمهما علىٰ الاستصحاب بعنوان أصالة الصحّة.

غاية الأمر تقيّد أصالة الصحّة في هذه المسألة به بعد الفراغ عن العمل، ولذا تسمّىٰ بقاعدة الشكّ بعد الفراغ، وقاعدة الفراغ.

وملخّص الفرق بينهما أنّ في مجرىٰ قاعدة الشك بعد الفراغ ـ في هذه المسألة ـ هو فعل نفس الشخص الحامل، ومجرىٰ أصالة الصحّة في المسألة الثالثة الآتية هو فعل الغير، أعني: غير الشخص الحامل، والنسبة بينهما هي عموم من وجه.

مادّة الافتراق عن جانب قاعدة الشكّ بعد الفراغ هي: ما إذا كان الشكّ بعد الفراغ في أصل إتيان ما شكّ، لا في وصف صحّته، ومادّة الافتراق عن جانب أصالة الصحّة هي: ما إذا كان الشكّ في صحّة العمل قبل الفراغ عنه.

ومادّة الاجتماع هي: ما إذا كان الشكّ في وصف الصحّة وكان الشكّ بعد الفراغ عن العمل بناءً علىٰ القول بعدم اختصاص أصالة الصحّة بفعل غير الحامل، بل تجري في فعل نفس الحامل أيضاً، فلو بنينا علىٰ عدم جريان قاعدة الصحّة في فعل نفس الشخص الحامل يحكم بصحّة الفعل من أجل قاعدة الفراغ.

وهنا فرق آخر بين المسألتين كما يظهر من سيّدنا الأُستاذ دام ظلّه، حيث قال: «إنّ التباني علىٰ صحّة العمل الصادر من الغير هو المسمّىٰ بأصالة الصحّة، والتباني علىٰ صحّة العمل الصادر من نفس المكلّف هو المسمّىٰ بقاعدة الفراغ أو التجاوز، فإذا وقع التعارض بين الاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز، لا إشكال في تقدّم قاعدة الفراغ والتجاوز عليه،

إمّا لكونها من الأمارات، كما يشعر به قوله ﷺ في بعض روايات الأصل: (هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرُ مِنْهُ حين يَشُكُّ)[1]، وإمّا لأنّها وإنْ كانت من الأُصول، إلّا إنّ الأمرَ بالأخذ بها في مورد الاستصحاب يدلُّ علىٰ تقديمها عليه، وهي خاصّة بالنسبة إليه يخصّص بأدلّتها أدلّته، ولا إشكال في شيْ من ذلك، إنّما الإشكال في تعيين مورد ذلك الأصل من وجهين:

وإنّما الكلام في وجه التقدّم، فنقول: الظاهر من الأدلّة كون القاعدة من الأمارات، فإنّ الشكّ في صحّة العمل بعد الفراغ أو بعد التجاوز ناشيء من احتمال الغفلة والسهو، إذ ترك الجزء أو الشرط عمداً لا يجتمع مع كون المكلّف في مقام الامتثال، وأصالة عدم الغفلة من الأُصول العقلائيّة الناظرة إلىٰ الواقع، فإنّ سيرة العقلاء جارية علىٰ عدم الاعتناء باحتمال الغفلة» انتهىٰ.

وبالجملة، إنّ أصالة الصحّة في العمل بعد الفراغ عنه تتقدّم علىٰ الاستصحاب سواء كانت من الأمارات أو الأُصول، كما أشار إلىٰ الأوّل بقوله:

(إمّا لكونها من الأمارات، كما يشعر به قوله ﷺ في بعض روايات ذلك الأصل: (هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ).

والظاهر منه هو أنّ منشأ اعتبار أصالة الصحّة ظهور حال المسلم في عدم تركه لما يكون مكلّفاً بفعله وعدم فعله لما يكون مكلّفاً بتركه، فيكون من باب تقديم الظاهر علىٰ الأصل.

وأشار إلىٰ الثاني بقوله: **(وإمّا لأنّها وإنْ كانت من الأُصول، إلّا إنّ الأمر بالأخذ بها في مورد الاستصحاب يدلّ علىٰ تقديمها عليه).**

إذ لو لم تتقدّم عليه لزم أنْ يكون اعتبارها لغواً، إذ ليس مورد من موارد أصالة الصحّة في العمل بعد الفراغ أو التجاوز إلّا فيه استصحاب مخالف لها، أعني: استصحاب عدم إتيان المشكوك.

(وهي خاصّة بالنسبة إليه) ومن المعلوم أنّ العام يخصّص بالخاصّ فتخصّص أدلّة الاستصحاب بأدلّة أصالة الصحّة، كما أشار إليه بقوله: **(يخصّص بأدلّتها أدلّته)**، بل لا يمنع

---

(١) التهذيب ١: ١٠١/٢٦٥. الوسائل ١: ٤٧١، أبواب الوضوء، ب ٤٢، ح ٧.

أحدُهما: من جهة تعيين معنىٰ الفراغ والتجاوز المعتبر في الحكم بالصحّة، وأنّه هل يكتفىٰ به أو يُعتبرُ الدخولُ في غيره، وأنّ المراد بالغير ما هو؟.

الثاني: من جهة أنّ الشكّ في وصف الصحّة للشيء ملحقٌ بالشكّ في أصل الشيء أم لا؟

من تخصيص أدلّة الاستصحاب بأدلّة القاعدة كون النسبة بينهما عموماً من وجه، إذ وجه التخصيص في العموم المطلق أنّه لو لم يخصّص لزمت لغويّة الخاصّ رأساً، وهذا الملاك موجود في المقام علىٰ تقدير كون النسبة بينهما عموماً من وجه، إذ لو لم يُخصّص أحد العامّين من وجه ـ وهو أدلّة الاستصحاب ـ يلزم حمل العامّ الآخر ـ و هو أدلّة القاعدة ـ علىٰ الفرد النادر وهو بحكم اللغو، ومن هنا ظهر أنّه ليس الملاك في التخصيص كون النسبة هي العموم المطلق، بل الملاك لزوم لغويّة أحد الدليلين علىٰ تقدير عدم الالتزام بتخصيص الدليل الآخر، وقد عرفت أنّه لم يوجد مورد من موارد العمل بالقاعدة لم يكن الاستصحاب فيه مخالفاً لها.

و(**إنّما الإشكال في تعيين مورد ذلك الأصل من وجهين: أحدهما: من جهة تعيين معنىٰ الفراغ والتجاوز المعتبر في الحكم بالصحّة**).

وذلك لاختلاف بعض الروايات في عدم العبرة بالشّك بعد التجاوز، حيث تكون رواية اسماعيل[1] صريحة ـ بحسب المورد ـ في عدم العبرة بالشكّ في وجود شيء بعد تجاوز محلّه، وتكون رواية ابن أبي يعفور[2] بحسب المورد صريحة في عدم العبرة بالشكّ في صحّة عمل بعد الفراغ عنه بناءً علىٰ عود ضمير (غيره) في قوله عليه السلام: (**وقد دخلت في غيره**) راجعاً إلىٰ الوضوء، فهل هما يرجعان إلىٰ معنىٰ واحد أو هما قاعدتان؟ وسيأتي تفصيل ذلك في الموضع الأوّل والثاني.

(**وأنّه هل يكتفىٰ به**) أي: بكون المناط مجرّد التجاوز والفراغ، (**أو يعتبر الدخول في غيره، وإنّ المراد بالغير ما هو؟**).

هل هو الجزء الركني أو مطلق الجزء الأصلي، أو مطلق الغير، ويتعرّض به في الموضع الثالث علىٰ ما في شرح الاعتمادي.

---

(١) التهذيب ٢: ١٥٣/٦٠٢. الوسائل ٦: ٣١٨، أبواب الركوع، ب ١٤، ح ٤.

(٢) التهذيب ١: ١٠١/٢٦٢. السرائر ٣: ٥٥٤. الوسائل ١: ٤٧٠، أبواب الوضوء، ب ٤٢، ح ٢.

وتوضيحُ الإشكال من الوجهين موقوفٌ علىٰ ذكر الأخبار الواردة في هٰذه القـاعدة، لتزول ببركة تلك الأخبار كلُّ شبهة حدثت أو تحدث في هٰذا المضمار، فنقول مستعيناً بالله:

روىٰ زرارة ـ في الصحيح ـ عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (إذا خَرَجتَ مِن شيءٍ وَدَخَلتَ في غَيره فَشَكُّكَ لَيسَ بَشَيء)[1].

وروىٰ إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (إنْ شَكَّ في الركـوع بَـعدَما سَـجَدَ فَليَمضِ، وإنْ شَكَّ في السجُودِ بَعدَ ما قام فَليمضِ، كُلُّ شيء شَكَّ فيهِ وقد جاوَزَهُ وَ دَخَلَ في غَيرِهِ فليَمضِ عَلَيهِ)[2] وهاتان الروايتان ظاهرتان في اعتبار الدخول في غير المشكوك.

وفي الموثّقة: (كلُّ ما شَكَكتَ فِيهِ مِمّا قَد مَضىٰ فَامضِهِ كما هُوَ)[3] وهٰذه الموثّقة ظاهرة في عدم اعتبار الدخول في الغير.

(الثاني: من جهة أنّ الشكّ في وصف الصـحّة للـشيء) كـتجويد القـراءة والتـرتيب، والموالاة في الكلمات والآيات وأفعال الصلاة (ملحق بالشكّ في أصل الشيء) كالشكّ في الركوع مثلاً بعد السجود أو في الطهارة بعد الدخول في الصلاة (أم لا) ويتعرّض به فـي الموضع السادس كما في شرح الاعتمادي.

(وتوضيح الإشكال من الوجهين موقوف علىٰ ذكر الأخبار الواردة في هذه القاعدة، لتزول ببركة تلك الأخبار كلّ شبهة حدثت أو تحدث في هذا المضمار، فنقول مستعيناً بالله:

روىٰ زرارة ـ في الصحيح ـ عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: (إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكّك ليس بشيء)، وروىٰ إسماعيل بن جابر عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: (إنْ شكّ في الركوع بعد ما سجد فليمض، وإنْ شكّ في السجود بعد ما قام فليمضِ، كلّ شيء شكّ فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمضِ عليه).

والمستفاد من هاتين الروايتين هو اعتبار الدخول في غير المشكوك في عدم العـبرة بالشكّ.

---

(١) التهذيب ٢: ١٤٥٩/٣٥٢. الوسائل ٨: ٢٣٧، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٣، ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٦٠٢/١٥٣. الوسائل ٦: ٣١٨، أبواب الركوع، ب ١٣، ح ٤، وفيه عن أبي جعفر عليه السلام بدلاً عن أبي عبدالله عليه السلام.

(٣) التهذيب ٢: ١٤٢٦/٣٤٤. الوسائل ٨: ٢٣٨، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٣، ح ٣.

وفي موثّقة ابن أبي يعفور: (إذا شَكَكت في شَيْ مِنَ الوُضوء وَقَد دَخَلتَ في غَيره فَشَكُّكَ لَيسَ بِشَيء، إنَما الشكّ إذا كُنتَ في شَيْ لَم تـجزهُ)[١] وظاهرُ صدر هٰذه الموثّقة كـالأُوليين، وظاهرُ عجزها كالثالثة. هٰذا تمامُ ما وصل إلينا من الأخبار العامّة.

وربّما يستفاد العمومُ من بعض ما ورد في الموارد الخاصّة، مثل قولهﷺ في الشكّ في فعل الصلاة بعد خروج الوقت من قولهﷺ: (وإنْ كان بَعدَ ما خَرَجَ وَقتها فَقَد دَخَلَ حـائلٌ فـلا إعادَةَ)[٢].

(وفي الموثقة: (كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضىٰ فامضه كما هو)، وهذه الموثقة ظاهرة في عدم اعتبار الدخول في الغير) المشكوك بل الظاهر منها هو أنّ المناط فـي عـدم العـبرة بالشكّ هو مجرّد التجاوز بماهو.

(وفي موثّقة ابن أبي يعفور: (إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء، إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه) وظاهر صدر هذه الموثّقة كالأُولين) في اعتبار الدخول في الغير في عدم العبرة بالشكّ (وظاهر عجزها كالثالثة) في أنّ المناط في عدم العبرة بالشكّ هو مجرّد التجاوز بما هو، إلّا إنّ موردها هو الشكّ بعد الفراغ بناءً علىٰ عود ضمير (غيره) إلىٰ الوضوء، لا إلىٰ شيء من الوضوء.

(هذا تمام ما وصل إلينا من الأخبار العامّة) أعني: الأخبار المبيّنة لقاعدة كلّية وهـي: عدم العبرة بالشكّ بعدالتجاوز والفراغ من دون فرق بين العبادات والمعاملات.

(وربّما يستفاد العموم من بعض ماورد في الموارد الخاصّة، مثل قولهﷺ في الشك في فعل الصلاة بعد خروج الوقت من قولهﷺ: (وإنْ كان بعدما خرج وقتها فقد دخـل حـائلٌ فـلا إعادة).

حيث يكون الظاهر منه أنّ الوجه في عـدم وجـوب الإعـادة وجـود الحـائل، أعـني: الدخول في حالة أُخرىٰ مغايرة للحالة الأولىٰ، وهذا المناط موجود في جميع موارد الشكّ بعد التجاوز والفراغ.

---

(١) التهذيب ١: ١٠١/٢٦٢. السرائر ٣: ٥٥٤. الوسائل ١: ٤٧٠، أبواب الوضوء، ب ٤٢، ح ٢.

(٢) الكافي ٣: ٢٩٥/١٠. التهذيب ٢: ٢٧٧/١٠٩٨. الوسائل ٤: ٢٨٣، أبواب المواقيت، ب ٦٠، ح ١.

وقوله عليه السلام: (كُلُّ ما مَضىٰ مِنْ صَلاتك وَطَهُورِكَ فَذَكَرتَهُ تَذَكُّراً فَامضِهِ كما هُوَ)[1]. وقوله عليه السلام، في مَنْ شكَّ في الوضوء بعد ما فرغ: (هُوَ حِينَ يَتوضّأ أذكَرُ مِنهُ حينَ يَشُكُّ)[2].

ولعلّ المتتبّع يعثُر علىٰ أزيدَ من ذلك، وحيث إنّ مضمونها لا يختصّ بالطهارة والصلاة، بل يجري في غيرها ـ كالحجّ ـ فالمناسبُ الاهتمامُ في تنقيح مضامينها ودفع ما يتراءىٰ من التعارض بينها، فنقول مستعيناً بالله، فإنّه وليّ التوفيق:

وقوله عليه السلام: (كلّ ما مضىٰ من صلاتك وطهورك فذكرته تذكّراً، فامضه كما هو)).

فإنّ الظاهر أنّه في مقام إعطاء الضابطة بمعنىٰ اعتبار التجاوز في عدم العبرة بالشكّ من دون فرق بين الصلاة والطهارة.

(وقوله عليه السلام في مَنْ شكّ في الوضوء بعدما فرغ: (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ)).

فإنّه علّل عدم الاعتناء بالشكّ في الوضوء بعد تمامه بالأذكريّة حين العمل، وهذا مشعر بمسلميّة كبرىٰ كلّية وهي: إنّ كلّ مَنْ كان كذلك لا يعتني بشكّه علىٰ ما في شرح الاعتمادي.

(ولعلّ المتتبّع يعثر علىٰ أزيد من ذلك).

كرواية الفقيه وفيها (إنّ المصلّي إذا انصرف متيقّناً بالتمام ثمّ شكّ بين الثلاث والأربع لم يعد الصلاة، لأنّه حين انصرف أقرب إلىٰ الحقّ منه بعده)[3] لكن الرواية مختصّة بصورة الشكّ الساري، وكقوله عليه السلام: (فإذا قمت عن الوضوء وفرغت عنه وقد صرت في حالة أُخرىٰ في الصلاة أو غيرها فشككت في بعض ما سمّىٰ الله ممّا أوجب الله لا شيء عليك)[4] علىٰ ما في شرح الاعتمادي.

(وحيث إنّ مضمونها لا يختص بالطهارة والصلاة، بل يجري في غيرها ـ كالحجّ ـ فالمناسب الاهتمام في تنقيح مضامينها ودفع ما يتراءىٰ من التعارض بينها).

وذلك أنّ رواية ابن أبي يعفور تدلّ علىٰ اختصاص القاعدة بصورة الفراغ عن العمل

---

(١) التهذيب ١: ٣٦٤/١١٠٤. الوسائل ١: ٤٧١، أبواب الوضوء، ب ٤٢، ح ٦.

(٢) التهذيب ١: ١٠١/٢٦٥. الوسائل ١: ٤٧١، أبواب الوضوء، ب ٤٢، ح ٧.

(٣) الفقيه ١: ٢٣١/١٠٢٧. الوسائل ٨: ٢٤٦، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٧، ح ٣.

(٤) الكافي ٣: ٣٣/٢. الوسائل ١: ٤٦٩، أبواب الوضوء، ب ٤٢، ح ١.

إنّ الكلامَ يقعُ في مواضع:
[المـوضع] الأوّل: إنّ الشكّ في الشيْ ظـاهرٌ ـ لغـةً وعـرفاً ـ في الشكّ في وجـوده،

بخلاف سائر الروايات، ويتعرّض المصنفـ﴿رحمه الله﴾ لدفع هذا التعارض فـي المـوضع الرابـع، وأيضاً بعضها يدلّ على اعتبار الدخول في الغير و بعضها يدلّ على كفاية مجرّد التجاوز، ويتعرّض للجمع بينهما في الموضع الثالث، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(إنّ الكلام يقع في مواضع: الموضع الأوّل: إنّ الشكّ في الشيء ظاهر ـ لغة وعرفاً ـ في الشكّ في وجوده).

قد عرفت تقدّم قاعدة الفراغ على الاستصحاب بمناط الحكومة أو التخصيص، وهذا ممّا لا كلام فيه، وإنّما الكلام في أنّ قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز هل هما قاعدة واحدة أو قاعدتان مستقلّتان؟ فيقع الكلام في مقامين: أحدهما: مقام الثبوت، والآخر: مقام الإثبات.

أمّا المقام الأوّل: فقد اختلفت كلمات الأعلام فيه، وقيل: إنّها قاعدة واحدة عامّة لموارد الشكّ في الشيء بعد التجاوز عن المحلّ، والشكّ في صحّته بعد الفراغ عن العمل، بمعنى أنّ الكبرى المجعولة شرعاً في قـاعدة الفـراغ هـي عـين الكـبرى المـجعولة فـي قـاعدة التجاوز، وهي عدم الالتفات إلى الشكّ بعد التجاوز، سواء كان متعلّق الشكّ وجود الشيء أو صحّته، لأنّ الشكّ في الصحّة يرجع إلى الشكّ في وجـود الصـحيح، فـيكون الجـامع بينهما هو الشكّ في الوجود، غاية الأمر أنّ الشكّ في مورد قاعدة التجاوز يتعلّق بوجود الشيء وفي مورد قاعدة الفراغ يتعلّق بـوجود الصـحيح، وهـذا المـقدار مـن الاخـتلاف لا يقتضي اختلاف الكبرى، بل هو من اختلاف الموارد والصغريات.

وقيل: إنّهما قاعدتان مستقلّتان لا يجمعهما جامع واحد، بمعنى أنّ الكبرى المجعولة شرعاً في قاعدة الفراغ غير الكبرى المجعولة في قاعدة التجاوز، إحداهما مضروبة للشكّ في صحّة مجموع العمل بعد الفراغ، والأُخرى مضروبة للشكّ في الأجزاء في أثناء العمل.

وبالجملة، أنّه يمكن كونهما قاعدة واحدة، كما لا إشكال في إمكان كونهما قـاعدتين مستقلّتين في مقام الثبوت، وظاهر كلام المصنفـ﴿رحمه الله﴾ هو الاحتمال الأوّل. حيث قـال فـي الموضع السادس: (إنّ الشكّ في صحّة الشيء المأتي به حكمه حكم الشكّ في الإتيان، بل هو هو، لأنّ مرجعه إلى الشكّ في وجود الشيء الصحيح) انتهى. فيكون الجامع بينهما ـ

حينئذٍ ـ هو الشكّ في الوجود بدعوىٰ أنّ الشكّ في قاعدة التجاوز متعلّق بوجود الشيء، وفي قاعدة الفراغ بوجود الصحيح الراجع إلىٰ الشك في وجود العمل بتمام أجزائه وشرائطه.

ومَنْ يقول بكونهما قاعدتين مستقلّتين يقول بعدم وجود الجامع بينهما، وذلك فإنّ الشكّ في قاعدة التجاوز متعلّق بأصل وجود الشيء بمفاد كان التامّة، وفي قاعدة الفراغ متعلّق بصحّة الوجود وتماميّته بمفاد كان الناقصة، فلا جامع بينهما، كي يصحّ ارادتهما من لفظ واحد.

وبعد انتفاء جامع قريب لا يبقىٰ مجال لإرجاع أحد المفادين إلىٰ الآخر، إذ المهمّ في قاعدة التجاوز هو إثبات أصل وجود الشيء، وفي قاعدة الفراغ هو إثبات صحّة الموجود المفروغ الوجود بمفاد كان الناقصة، لا إثبات وجود الصحيح بمفاد كان التامّة، كي يرجع أحد المفادين إلىٰ الآخر. هذا تمام الكلام في مقام الثبوت بالنسبة إلىٰ وجود الجامع وعدمه.

ثمّ الشكّ في الشيء لا يخلو عن أحد احتمالات:

أحدهما: كون المشكوك نفس الشيء الذي دخلت كلمة (في) عليه، كقولنا: شككنا في الطهارة، حيث يكون مفاده كون المشكوك هو الطهارة، هذا هو الغالب في إطلاق الشكّ.

وثانيها: هو كون مدخول (في) ظرفاً للمشكوك لا نفس المشكوك، كما يقال: شكّكت في الصلاة في إتيان السورة، حيث يكون مفاده أنّ مدخول (في) ـ أعني: الصلاة ـ ظرف للمشكوك، أعني: إتيان السورة.

ثالثها: هو كون مدخول (في) ظرفاً لنفس الشكّ لا للمشكوك، كما يقال: شككت في الصلاة في موت زيد أو قيام عمرو، ونحوهما، حيث يكون مفاده حصول الشكّ في الأُمور المذكورة في حال الصلاة، والفرق بين هذا المثال والمثال الثاني هو أنّ الصلاة في المثال الثاني ظرفٌ للمشكوك ـ أعني: إتيان السورة ـ ولم تكن ظرفاً للأُمور المذكورة في المثال الثالث.

وكيف كان، فالاحتمال الثالث لا يرتبط بالمقام وليس المراد من الأخبار يقيناً، وإنّما

إلاّ إنّ تقييدَ ذلك في الروايات بالخروج عنه ومضيّه والتجاوز عنه، ربّما يصيرُ قرينةً علىٰ إرادة كون وجود أصل الشيءُ مفروغاً عنه، وكونِ الشكّ فيه باعتبار الشكّ في بعض ما يعتبر فيه شرطاً أو شطراً.

الأمر دائر بين الحكم بإرادة المعنىٰ الأوّل أوالثاني. هذا تمام الكلام في مقام الثبوت في الشكّ، فيقع الكلام في *المقام الثاني*، أعني: مقام الإثبات.

فإنْ كانت الأخبار في هذا الباب ظاهرة في الاحتمال الأوّل من الاحتمالات المذكورة في الشكّ لدلّت علىٰ قاعدة التجاوز، وإنْ كانت ظاهرة في الاحتمال الثاني لدلّت علىٰ قاعدة الفراغ.

وبيان ذلك: إنّ الشكّ في الشيء فيما إذاكان مدخول كلمة (في) هو المشكوك ظاهرٌ في الشكّ في وجوده، كما أشار إليه بقوله:

(إنّ الشكّ في الشيء ظاهرٌ ـ لغةً وعرفاً ـ في الشكّ في وجوده).

كالشّك في وجود الحمد بعد الدخول في السورة مثلاً. هذا بخلاف ما إذاكان مدخول كلمة (في) ظرفاً للمشكوك، كمثال: شككت في الصلاة في إتيان السورة، ويقال: هذا الكلام بعد الفراغ عن الصلاة، فيكون ظاهرهُ وجود أصل الصلاة، إلّا إنّ الشكّ في إتيان السورة موجبٌ للشّك في صحّة الصلاة، فينطبق علىٰ قاعدة الفراغ. هذا تمام الكلام في مقام الإثبات علىٰ نحو القاعدة الكلّية ثمّ نرجع إلىٰ توضيح العبارة طبقاً لما في شرح الاُستاذ الاعتمادي.

فنظراً إلىٰ نفس الشكّ ـ المذكور في هذه الأخبار ـ الظاهر في الشكّ في أصل وجود الشيء تكون الأخبار ظاهرةً في قاعدة التجاوز.

(إلّا إنّ تقييدَ ذلك) أي: الشكّ **(في الروايات بالخروج عنه)** كما في قوله عليه السلام: (إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكّك ليس بشيء)[1] **(ومضيّه)** كما في قوله عليه السلام: (كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضىٰ فامضِه)[2] **(والتجاوز عنه)**، كما في رواية اسماعيل[3] وموثّقة ابن

---

(١) التهذيب ٢: ٣٥٢ / ١٤٥٩. الوسائل ٨: ٢٣٧، ابواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٣، ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٣٤٤ / ١٤٢٦. الوسائل ٨: ٢٣٨، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٣، ح ٣.

(٣) التهذيب ٢: ١٥٣ / ٦٠٢. الوسائل ٦: ٣١٨، أبواب الركوع، ب ١٣، ح ٤.

نعم، لو أُريد الخروجُ والتجاوزُ عن محلّه، أمكن إرادةُ المعنىٰ الظاهر من الشكّ في الشيء. وهٰذا هو المتعيّن، لأن إرادةَ الأعمّ من الشكّ في وجود الشيء، والشكّ الواقع في الشيء

أبي يعفور[1] (**ربّما يصيرُ قرينةً علىٰ إرادة كون وجود أصل الشيء مفروغاً عنه**) كالفراغ عن أصل الصلاة أو عن أصل القراءة، (**وكونِ الشكّ فيه باعتبار الشكّ في بعض ما يعتبر فيه شرطاً**)، كالطهارة في الصلاة والستر حال القراءة (**أو شطراً**)، كالركوع أو الركعة في الصلاة، وكالبسملة أو السورة في القراءة، فيرجع الشكّ ـ حينئذ ـ إلىٰ الشكّ في صحّة الموجود بعد إحراز أصل الوجود، فتدلّ الروايات علىٰ قاعدة الفراغ دون التجاوز.

فالمتحصّل من الجميع أنّ لفظ الشكّ في الشيء وإنْ كان ظاهراً في الشكّ في وجوده، فينطبق علىٰ قاعدة التجاوز، إلّا إنّ تقييد الشكّ بالأُمور المذكورة قرينة علىٰ إرادة الشكّ في صحّة الموجود، فينطبق موردها علىٰ قاعدة الفراغ.

(**نعم، لو أُريد الخروج والتجاوز عن محلّه، أمكن إرادة المعنىٰ الظاهر من الشكّ في الشيء**).

وهو الشكّ في وجود الشيء، لأنّ الخروج والتجاوز عن محلّ الشيء لا ينافي الشكّ في أصل وجوده، فالمراد بهذه الروايات هو قاعدة التجاوز مع وجود تقييد الشكّ بالأُمور المذكورة، فحينئذٍ يكون تقييد الشكّ بالألفاظ المذكورة قرينةً علىٰ إرادة قاعدة الفراغ من الروايات المذكورة لو أُريد من الخروج والتجاوز والمضي الخروج و التجاوز والمضي عن نفس العمل، وأمّا لو أُريد منها الخروج والتجاوز ونحوها عن محلّ العمل فلا، بل ينطبق الشكّ فيها علىٰ قاعدة التجاوز إذ ـ حينئذ ـ يكون معنىٰ الروايات أنّ الشكّ في وجود شيء بعد الخروج والمضي والتجاوز عن محلّه لا عبرة به، سواء حصل الشكّ قبل الفراغ أو بعده.

(**وهذا هو المتعيّن**) أي: كون الخروج والتجاوز عن محلّ الشيء لا عن نفسه هو المتعيّن، كي يُحمل لفظ الشكّ في الشيء علىٰ معناه الظاهر، أعني: الشكّ في وجوده، (**لأنّ إرادة الأعمّ من الشكّ في وجود الشيء، والشكّ**) في الصحّة (**الواقع في الشيء الموجود في**

---

(١) التهذيب ١: ١٠١ / ٢٦٢. السرائر ٣: ٥٥٤. الوسائل ١: ٤٧٠، أبواب الوضوء، ب ٤٢، ح ٢.

الموجود في استعمال واحد غيرُ صحيح. وكذا إرادة خصوص الثاني، لأن موردَ غير واحد

استعمال واحد غير صحيح، وكذا إرادة خصوص الثاني)، أعني: الشكّ في الصحّة بعد الفراغ (لأنّ مورد غير واحد من تلك الأخبار)، كرواية إسماعيل[1] (هو الأوّل) أعني: الشكّ في وجود الشيء بعد تجاوز محلّه.

وتوضيح الكلام في المقام على ما في شرح الاعتمادي: أنّه يتصوّر في الروايات أربعة معان:

أحدها: حمل رواية إسماعيل على الشكّ في وجود شيء بعد تجاوز محلّه، لأنّه موردها، وحمل سائر الروايات على الشكّ في صحّة العمل بعد الفراغ عنه، فيكون الشكّ في شيء في رواية إسماعيل بمعناه الظاهر، وفي سائر الروايات بمعنى الشكّ في الصحّة بقرينة ألفاظ الخروج والمضي والتجاوز، كما أنّ هذه الألفاظ تكون في سائر الروايات بمعناها الظاهر، أعني: الخروج والمضي والتجاوز عن نفس العمل. وفي رواية إسماعيل بمعنى التجاوز عن محلّ العمل. ولا يمكن الالتزام بهذا المعنى إذ فيه ـ مضافاً إلى أنّ حمل رواية ابن أبي يعفور على قاعدة الفراغ يوجب تعارضها مع رواية إسماعيل، كما يأتي في الموضع الرابع ـ أنّ وحدة سياق الروايات يأبى جدّاً عن التفكيك بينها، والمعنى المذكور موجب للتفكيك بينها.

ثانيها: حمل جميع الروايات على بيان كلتا القاعدتين، بأنْ يراد من الشكّ في الشيء الشكّ في الوجود والشكّ في الصحّة، ومن ألفاظ الخروج والمضي والتجاوز التجاوز عن محلّ العمل والتجاوز عن نفس العمل، وفيه ـ مضافاً إلى أنّ حمل رواية ابن أبي يعفور على الأعمّ لا يناسب موردها، أعني: الوضوء، إذ يعتبر فيه الفراغ ـ أنّ الاستعمال في المعنيين باطل وغير صحيح كما تقدّمت الإشارة إليه بقوله: (لأنّ إرادة الأعمّ ... إلى آخره).

ثالثها: حمل جميع الروايات على قاعدة الفراغ بحمل الشكّ في الشيء على الصحّة بقرينة ألفاظ الخروج والمضي والتجاوز على ظاهرها، أعني: التجاوز عن نفس العمل المفروض وجوده.

---

(١) التهذيب ٢: ١٥٣ / ٦٠٢. الوسائل ٦: ٣١٨، أبواب الركوع، ب ١٣، ح ٤.

من تلك الأخبار هو الأوّل.

ولكن يبعدُ ذلك في ظاهر موثّقة محمّد بن مسلم[١]، من جهة قوله: (فامضه كما هو) بل لا يصحّ ذلك في موثّقة ابن أبي يعفور[٢]، كما لا يخفىٰ.

لكنّ الإنصافَ إمكانُ تطبيق موثّقة ابن مسلم علىٰ ما في الروايات، وأمّا هٰذه الموثّقة فسيأتي توجيهُها علىٰ وجه لا يعارض الروايات إنْ شاء اللّٰه.

وفيه: إنّ مورد رواية إسماعيل هو الشكّ في الوجود بعد تجاوز المحلّ، كما أشار إليه بقوله: (وكذا إرادة خصوص الثاني ...إلىٰ آخره).

فتعيّن المعنىٰ الرابع وهو حمل الروايات علىٰ قاعدة التجاوز بحمل ألفاظ الخروج والمضي والتجاوز علىٰ تجاوز المحلّ والشكّ في الصحّة ـ أيضاً ـ يدخل فيها، لأنّه شكّ في وجود شيء ممّا يعتبر في العمل بعد تجاوز محلّه.

(لكن يبعد ذلك في ظاهر موثقة محمد بن مسلم، من جهة قوله: (فامضه كما هو).

فإنّ معناه ابنِ علىٰ وقوع العمل جامعاً لما يعتبر فيه، أي: ابنِ علىٰ صحّة العمل المفروغ عنه.

(بل لا يصحّ ذلك في موثّقة ابن أبي يعفور، كما لا يخفىٰ).

لأنّ صدرها يدلّ علىٰ عدم العبرة بالشكّ في شيء من الوضوء بعد الفراغ عنه، والعبرة به قبل الفراغ، و ذيلها يدلّ بمفهوم الحصر انّ هذا هو مقتضىٰ القاعدة فقط.

(لكنّ الإنصاف إمكان تطبيق موثّقة ابن مسلم علىٰ ما في الروايات).

أعني: قاعدة التجاوز بأنْ يقال: معنىٰ قوله: (فامضه كما هو) أي: ابنِ علىٰ وقوع العمل كما ينبغي وقوع العمل، فلا يكون المراد منه البناء والمضي علىٰ وقوع ما وقع من العمل علىٰ نحو الصحيح، كي يكون الشكّ في الصحّة بعد الفراغ عن أصل الوجود، كما هو مقتضىٰ قاعدة الفراغ.

(وأمّا هذه الموثّقة) أعني: الموثقة الثانية (فسيأتي توجيهها علىٰ وجه لا يعارض الروايات إنْ شاء الله).

---

(١) التهذيب ٢: ٣٤٤ / ١٤٢٦. الوسائل ٨: ٢٣٨، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٣، ح ٣.

(٢) التهذيب ١: ١٠١ / ٢٦٢. السرائر ٣: ٥٥٤. الوسائل ١: ٤٧٠، أبواب الوضوء، ب ٤٢، ح ٢.

الموضع الثاني: إنّ المرادَ بمحلّ الفعل المشكوك في وجوده هو الموضع الذي لو أُتِيَ به فيه لم يلزم منه اختلافٌ في الترتيب المقرّر.

وبعبارة أُخرىٰ: محلّ الشيء هي المرتبة المقرّرة له بحكم العقل أو بوضع الشارع أو غيره،

وهو أنّ الوضوء اُعتبر أمراً بسيطاً لا يعقل فيه التجاوز إلّا بالفراغ عنه، فينطبق عليه الشكّ في الشيء بعد تجاوز محلّه، كما في قاعدة التجاوز، وسيأتي تفصيل التوجيه في الموضع الرابع، فانتظر. والمهمّ أنّها مع التوجيه المذكور لا تعارض الروايات الدالّة علىٰ قاعدة التجاوز. هذا تمام الكلام في الموضع الأوّل.

(الموضع الثاني:)

قد عرفت أنّ الأخبار ظاهرة في قاعدة التجاوز بعد كون المراد من التجاوز هو التجاوز عن محلّ الشيء لا عن نفسه.

فيعتبر في قاعدة التجاوز أمران:

أحدهما: أنْ يكون الشكّ متعلّقاً بوجود الشيء بمفاد كان التامّة.

وثانيهما: أنْ يكون الشكّ بعد التجاوز عن محلّه.

ثم أشار إلىٰ ما هو المراد بمحلّ الفعل المشكوك بقوله:

(إنّ المراد بمحلّ الفعل المشكوك في وجوده هو الموضع الذي لو أُتي به فيه لم يلزم منه اختلاف في الترتيب المقرّر).

من دون فرق بين الترتيب الوضعي بأنْ يكون ترك الأوّل موجباً بطلان العمل، وبين الترتيب الطلبي والكمالي.

مثال الأوّل: أفعال الصلاة، حيث يكون الترتيب بين الركوع والسجود مثلاً بحسب الوضع.

ومثال الثاني: هو الأمر برمي حجرة العقبة في الحجّ ثمّ الذبح ثمّ الحلق، حيث يكون الترتيب بينها بحسب الأمر والطلب.

ومثال الثالث: هو الوضوء ودخول الحرم أو قراءة القرآن، حيث يكون الترتيب بين الوضوء ودخول الحرم أو قراءة القرآن بحسب الكمال.

(وبعبارة أُخرىٰ: محلّ الشيء هي المرتبة المقرّرة له بحكم العقل أو بوضع الشارع أو

ولو كان نفسَ المكلّف من جهة اعتياده بإتيان ذلك المشكوك في ذلك المحلّ.

فمحلُّ تكبيرة الإحرام قبل الشروع في الاستعاذة لأجل القراءة بحكم الشـارع، ومحـلّ كلمة [أكبر] قبل تخلّل الفصل الطويل بينه وبين لفظ الجلالة بحكم الطريقة المألوفة في نظم الكلام، ومحلّ الراء من «أكبر» قبل أدنىٰ فصل يوجب الابتداء بالساكن بحكم العقل، ومحلّ غسل الجانب الأيسر أو بعضه في غسل الجنابة لمَنْ اعتاد الموالاة فيه قبل تخلّل فصل يخلّ بما اعتاده من الموالاة.

هٰذا كلّه ممّا لا إشكالَ فيه، إلّا الأخير، فإنّه ربّما يتخيّل انصرافُ إطلاق الأخبار إلىٰ غيره.

غيره).

كان هذا الغير أهل العرف أو نفس المكلّف، كما أشار إليه بقوله:

(ولو كان نفس المكلّف من جهة اعتياده بإتيان ذلك المشكوك في ذلك المحلّ).

قد أشار إلىٰ أمثلة ذلك بقوله:

(فمحلّ تكبيرة الإحرام قبل الشروع في الاستعاذة لأجل القراءة بحكم الشارع، ومحـلّ كلمة [أكبر] قبل تخلّل الفصل الطويل بينه وبين لفظ الجلالة بحكم الطريقة المألوفة في نظم الكلام).

إذ مقتضىٰ الطريقة العرفيّة المألوفة هو عدم تخلّل فصلٍ طويلٍ بين المبتدأ ـ أعني: لفظ الجلالة ـ والخبر ـ أعني: أكبر ـ مثلاً.

(ومحلّ الراء من «أكبر» قبل أدنىٰ فصل يوجب الابتداء بالساكن بحكم العقل).

كان للمصنف ﷺ المثال بالكاف من أكبر بدل الراء، لأنّ الراء منه ليس بساكن، بل هو مضموم، والساكن هو الكاف، فالفصل بينه وبين الألف يوجب الابتداء بالساكن، فلا بّد من تعاقب الحروف من دون أدنىٰ فصل لئلّا يلزم الابتداء بالساكن.

(ومحلّ غسل الجانب الأيسر أو بعضه في غسل الجنابة لمن اعتاد الموالاة فيه قبل تخلّل فصل يخلّ بما اعتاده من الموالاة).

وحاصل الكلام علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّ الموالاة في أعضاء الغسل غير معتبرة شرعاً لا فيها ولا بينها، إلّا إنّ العادة المتعارفة بين الناس هي الموالاة، فلو شكّ بعد الفصل المخلّ بالموالاة المعتادة له في باب الغسل لكان شكّه هذا بعد تجاوز المحلّ المعتاد.

مع أنّ فتحَ هٰذا الباب بالنسبة إلىٰ العادة يوجبُ مخالفة إطلاقات كثيرة. فَمَنْ اعتاد الصلاة في أوّل وقتها أو مع الجماعة فشكّ في فعلها بعد ذلك فلا يجب عليه الفعلُ. وكذا من اعتاد فعل شيء بعد الفراغ من الصلاة فرأىٰ نفسه فيه، وشكّ في فعل الصلاة.

وكذا من اعتاد الوضوء بعد الحدث بلا فصل يعتدّ به أو قبل دخول الوقت للتهيّؤ،

(هذا كلّه ممّا لا إشكال فيه، إلّا الأخير)وهو عدم الاعتناء بالشّك بعد تجاوز المحلّ العادي.

(فإنّه ربّما يتخيّل انصراف إطلاق الأخبار إلىٰ غيره).

أي: غير الأخير بمعنىٰ أنّ إطلاق أخبار باب التجاوز منصرف إلىٰ التجاوز عن المحلّ الشرعي والعقلي والعرفي دون العادي.

(مع أنّ فتح هذا الباب بالنسبة إلىٰ العادة) أعني: عدم العبرة بالشّك بعد تجاوز المحلّ العادي (يوجب مخالفة إطلاقات كثيرة) بحيث يلزم من الالتزام بها فروع لا يجوز للفقيه الالتزام بها لكون بعضها علىٰ خلاف الضرورة من الفقه، ثمّ يحتمل أن يكون مراده من الإطلاقات مثل إطلاق اقيموا الصلاة، وأنْ يكون مثل إطلاق اطيعوا الله.

ففي الاحتمال الأوّل:

أوّلاً: إنّ تلك الإطلاقات لم تكن في مقام البيان من جميع الجهات، بل يمكن أن تكون في مقام بيان أصل التكليف علىٰ نحو الإهمال والإجمال.

وثانياً: إنّ مجرىٰ أصالة الصحّة هو الشبهة الموضوعيّة، ولا يجوز التمسّك بالإطلاق في الشبهة الموضوعيّة.

وثالثاً: إنّ الشكّ إنّما في وجوب الإتيان بالعبادة عند الشكّ، ولا دخل له بمسألة إطلاقات العبادة.

وفي الاحتمال الثاني: إنّه لايجوز التمسّك بالإطلاق في الشبهة الموضوعيّة.

(فَمَنْ اعتاد الصلاة في أوّل وقتها أو مع الجماعة فشكّ في فعلها بعد ذلك فلا يجب عليه الفعل. وكذا مَنْ اعتاد فعل شيء بعد الفراغ من الصلاة)كأكل الطعام (فرأىٰ نفسه فيه) أي: في ذلك الفعل كأكل الطعام مثلاً (وشكّ في فعل الصلاة) فلا يجب عليه الفعل بناءً علىٰ عدم العبرة بالشكّ بعد تجاوز المحلّ المعتاد.

فشكّ بعد ذلك في الوضوء. إلىٰ غير ذلك من الفروع التي يبعدُ التزامُ الفقيه بها.

نعم، ذكر جماعةٌ من الأصحاب مسألةَ معتاد الموالاة في غسل الجنابة إذا شكّ في الجزء الأخير، كالعلّامة وولده والشهيدين والمحقّق الثاني وغيرهم.

واستدلّ فخر الدين علىٰ مختاره في المسألة بعد صحيحة زرارة[1] المتقدّمة، بأنّ خرق العادة علىٰ خلاف الأصل.

ولكن لا يحضرني كلامٌ منهم في غير هٰذا المقام، فلابدّ من التتبّع والتأمّل.

(وكذا من اعتاد الوضوء بعد الحدث بلا فصل يعتدّ به أو قبل دخول الوقت للتهيّؤ، فشكّ بعد ذلك في الوضوء) فلا يجب عليه الوضوء (إلىٰ غير ذلك من الفروع التي يبعد التزام الفقيه بها).

قال الأُستاذ الاعتمادي: إنّ عدم التزام الفقيه بجريان قاعدة التجاوز في أمثال هذه الفروع لا كلام فيه، إلّا إنّ ذلك ليس من جهة أنّه يوجب مخالفة الإطلاقات، كما في كلام المصنف، بل من جهة انصراف قاعدة التجاوز عنها فيجب الإتيان لقاعدة الاشتغال. ولا معنىٰ للتمسّك بالإطلاق و العموم عند الشكّ في إتيان المأمور به.

(نعم، ذكر جماعة من الأصحاب مسألة معتاد الموالاة في غسل الجنابة إذا شكّ في الجزء الأخير، كالعلّامة وولده والشهيدين والمحقّق الثاني وغيرهم واستدلّ فخر الدين علىٰ مختاره في المسألة بعد صحيحة زرارة المتقدّمة، بأن خرق العادة علىٰ خلاف الأصل).

أعني: الظاهر، كما في شرح التنكابني.

وبالجملة، إنّ خرق العادة يكون علىٰ خلاف الظاهر، إذ مقتضىٰ ظاهر حال المعتاد هو العمل علىٰ طبق العادة، ومقتضاه هو الإتيان بما هو المعتاد، فلا عبرة بالشكّ في عدم الإتيان بعد تجاوز المحلّ، إلّا أن يقال بعدم الدليل علىٰ اعتبار هذا الظاهر غير شمول أخبار الباب، والمفروض عدم شمولها للتجاوز عن المحلّ العادي، بل إنّها منصرفة إلىٰ غيره.

(ولكن لا يحضرني كلام منهم في غير هذا المقام، فلا بدّ من التتبّع) في غير المقام كي يُعلم بأنّهم قالوا في غير المقام بما أفتوا في المقام أم لا. ثمّ التأمّل في وجه الفتوىٰ

---

(١) التهذيب ٢: ٣٥٢ / ١٤٥٩. الوسائل ٨: ٢٣٧، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٣، ح ١.

والذي يقربُ في نفسي عاجلاً هو الالتفاتُ إلىٰ الشكّ، وإنْ كان الظاهرُ من قولهعليه السلام فيما تقدّم: -(هو حين يتوضّأ أذكرُ منه حينَ يشك)[1] -أنّ هٰذه القاعدة من باب تقديم الظاهر علىٰ الأصل، فهو دائرٌ مدارَ الظهور النوعي ولو كان من العادة، لكنّ العملَ بعموم ما يستفاد من الرواية أيضاً مشكلٌ، فتأمّل. والأحوطُ ما ذكرنا.

الموضع الثالث: الدخولُ في غير المشكوك إنْ كان محقّقاً للتجاوز عن المحلّ، فلا إشكالَ

المذكورة.

(**والذي يقرب في نفسي عاجلاً هو الالتفات إلىٰ الشكّ**) لئلّا يلزم تأسيس فروع لا يلتزم بها أحد، كما في شرح الاعتمادي.

(**وإنْ كان الظاهر من قوله**عليه السلام**: فيما تقدّم: -(هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ) -أنّ هذه القاعدة من باب تقديم الظاهر علىٰ الأصل**) فتكون من الأمارات الظنيّة المعتبرة من باب الظنّ النوعي. ويكون تقديمها علىٰ الأصل والاستصحاب دائراً مدار الظهور النوعي ولو كان من العادة فيجري في المحلّ العادي أيضاً. إذ ليس تقديم القاعدة علىٰ الاستصحاب حكماً تعبّدياً حتىٰ يقتصر علىٰ القدر المتيقّن، (**لكن العمل بعموم ما يستفاد من الرواية أيضاً مشكل**) لما عرفت من استلزامه الالتزام بالفروع التي يبعد الالتزام بها، بل لا يجوز الالتزام بها لكون بعضها علىٰ خلاف الضرورة من الفقه.

(**فتأمّل**) لعلّه إشارة إلىٰ أنّ المسألة وإن كانت ذات وجهين، إلّا إنّ الحق عند المصنف‌قدس سره هو ما أشار إليه بقوله: (**والأحوط ما ذكرنا**) من الالتفات إلىٰ الشكّ في المحلّ العادي فيما إذا كان المحلّ العادي من العاديّات الشخصيّة، كما في الأمثلة المتقدّمة.

(**الموضع الثالث:**)

وقبل الخوض في البحث لا بدّ من بيان ما هو محلّ الكلام من اعتبار الدخول في الغير أو عدم اعتباره. هل اعتبار الدخول وعدم اعتباره راجع إلىٰ قاعدة التجاوز دون قاعدة الفراغ، أو راجع إلىٰ قاعدة الفراغ دون قاعدة التجاوز؟.

إذ اعتباره في قاعدة التجاوز ممّا لا إشكال فيه، لعدم صدق التجاوز عن الجزء

---

(١) التهذيب ١: ١٠١ / ٢٦٥، الوسائل ١: ٤٧١، أبواب الوضوء، ب ٤٢، ح ٧.

في اعتباره، وإلّا فظاهرُ الصحيحتين[1] الأُولَيين اعتبارُه، وظاهرُ إطلاق موثّقة[2] ابن مسلم

المشكوك فيه بدون الدخول في الجزء المترتّب عليه، كما في فرائد الأُصول.

وظاهر كلام المصنف‌ هو الاحتمال الأوّل، أي: اعتبار الدخول في الغير وعدم اعتباره في قاعدة التجاوز دون قاعدة الفراغ، لأنّ قاعدة الفراغ المستفاد من قوله‌: (كلّ ما مضىٰ من صلاتك و طهورك فذكرته تذكّراً فامضه كما هو)[3] لا يعتبر فيها أزيد من الفراغ عن العمل من دون حاجة إلىٰ الدخول في عمل آخر، فيكفي في الحكم بالمضي فيها مجرّد صدق المضي علىٰ المشكوك، ويكفي في الصدق المزبور مجرّد الفراغ عن العمل.

وبالجملة، إنّ الظاهر من كلام المصنف‌ أنّ اعتبار الدخول في الغير راجع إلىٰ قاعدة التجاوز وذلك ناشىء من اختلاف الروايات الواردة في قاعدة التجاوز، حيث يكون ظاهر الصحيحتين الأُوليين اعتبار الدخول في الغير في قاعدة التجاوز، وظاهر إطلاق موثّقة ابن مسلم عدم اعتباره.

وتوضيح الكلام: إنّ الدخول في الغير *تارةً*: يكون ممّا به يتحقّق مفهوم التجاوز بأن يكون التجاوز عن المحلّ مستنداً إلىٰ الدخول في الغير، كما إذا شك في تكبيرة الإحرام بعد الدخول في الاستعاذة للقراءة من دون فصل طويل، بحيث لو لم يشرع فيها كان محل التكبير باقياً، فلا إشكال ـ حينئذٍ ـ في اعتبار الدخول في الغير، كما أشار إليه بقوله:

(الدخول في غير المشكوك إنْ كان محقّقاً للتجاوز عن المحلّ، فلا إشكال في اعتباره).

وأُخرىٰ: لا يتوقّف تحقّق التجاوز إلىٰ الدخول في الغير، بأن يتحقّق التجاوز قبل الدخول في الغير ولو لأجل الفصل المعتدّ به بينهما، كما إذا فرغ عن الفاتحة ومضىٰ زمان يسع لقراءة السورة، فشكّ في قراءتها فهل تجري ـ حينئذٍ ـ قاعدة التجاوز أو لا؟.

لا تجري بناءً علىٰ اعتبار الدخول في الغير، وذلك لانتفاء الدخول في الغير، وتجري بناءً علىٰ عدم اعتبار الدخول في الغير فيها.

---

(١) التهذيب ٢: ٣٥٢ / ١٤٥٩. الوسائل ٨: ٢٣٧، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٣، ح ١. التهذيب ٢: ١٥٣ / ٦٠٢. الوسائل ٦: ٣١٨، أبواب الركوع، ب ١٣، ح ٤.

(٢) التهذيب ٢: ٣٤٤ / ١٤٢٦. الوسائل ٨: ٢٣٨، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٣، ح ٣.

(٣) التهذيب ١: ٣٦٤ / ١١٠٤. الوسائل ١: ٤٧١، أبواب الوضوء، ب ٤٢، ح ٦.

عدمُ اعتباره.

ويمكن حملُ التقييد في الصحيحتين على الغالب، خصوصاً في أفعال الصلاة، فإنّ الخروجَ من أفعالها يتحقّقُ غالباً بالدخول في الغير، وحينئذٍ فيلغو القيدُ، ويحتمل ورود المطلق على

وبالجملة، إنّه لا بدّ من الدخول في الغير إذا توقّف التجاوز عليه وإنّما الاختلاف في اعتباره فيما إذا لم يكن الدخول في الغير محقّقاً للتجاوز، كما أشار إليه بقوله: (وإلّا)، أي: وإن لم يكن الدخول في الغير محقّقاً للتجاوز، بل يتحقّق التجاوز بدونه، كما في المثال المتقدّم (فظاهر الصحيحتين الأُوليين اعتباره، وظاهر إطلاق موثّقة ابن مسلم عدم اعتباره) فيقع التعارض بينهما.

وتوضيح الكلام في المقام: إنّ الروايات الواردة في قاعدة التجاوز على طائفتين:

منها: ما دلّ على اعتبار التجاوز من دون التقييد بالدخول في الغير.

ومنها: ما دلّ على اعتبار الدخول في الغير.

والنسبة بينهما هي عموم وخصوص مطلق، وذلك فإنّ التجاوز في غالب الأوقات والموارد وإنْ تحقّق بالدخول في الغير، إلّا إنّه قد يتحقّق بدون الدخول في الغير أيضاً، كما عرفت في المثال المتقدّم، وحينئذٍ يقع التعارض بين الأخبار الظاهرة في اعتبار التجاوز من دون تقييد بالدخول في الغير، وبين الأخبار الظاهرة في اعتبار الدخول في الغير، لأنّ مفاد الأُولى هو كفاية التجاوز عن المحلّ وعدم اعتبار الدخول في الغير.

ومفاد الثانية مفهوماً هو عدم كفاية التجاوز عن المحلّ بدون الدخول في الغير.

ويمكن الجمع بينهما بأحد وجهين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: (ويمكن حمل التقييد في الصحيحتين على الغالب).

أي: يمكن حمل التقييد في الطائفة الثانية الظاهرة في اعتبار الدخول في الغير على كون التقييد وارداً مورد الغالب كما في قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾[1]، فليس لها مفهوم كي يعارض الإطلاق في الطائفة الأُولى، فيحكم ـ حينئذٍ ـ بكفاية مجرّد التجاوز عن المحلّ وإنْ انفكّ عن الدخول في الغير.

---

(١) النساء: ٢٣.

الغالب فلا يحكم بالإطلاق، ويؤيّد الأوّل ظاهر التعليل المستفاد من قوله: (هُوَ حَينَ يتوضّأ أذكرُ منه حَينَ يشكّ).

وقوله‌عليه‌السلام: (إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تَجزه) بناءً علىٰ ما سيجيء من التـقريب.

وقوله‌عليه‌السلام: (كلُّ ما مضىٰ من صلاتك وطهورك) الخبر.

ثانيهما: ما أشار إليه بقوله: (**ويحتمل ورود المطلق علىٰ الغالب**).

ولازم ذلك اعتبار الدخول في الغير في قاعدة التجاوز، وعدم ذكره في بعض الروايات إنّما هو لعدم الحاجة إلىٰ الذكر بعد كون حمل المطلق علىٰ المقيّد أمراً واضحاً.

(**ويؤيّد الأوّل**)، أعني: عدم اعتبار الدخول في الغير بعد حـمل التـقييد وارداً مـورد الغالب (**ظاهر التعليل المستفاد من قوله‌عليه‌السلام**: (هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ)).

فإنّ ظاهر التعليل بالأذكريّة هو جعل علّة الحكم بعدم العبرة بالشكّ هو الذكر حين العمل و هي موجودة في صورة التجاوز عن المحلّ وإنْ لم يدخل في الغير.

وبعبارة أخرىٰ علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّ ظاهر التعليل المذكور في هذه الرواية هو أنّ هذه القاعدة من باب تقديم الظاهر علىٰ الأصل، فهو دائر مدار الظهور النوعي ولو لم يحصل الدخول في الغير.

ثم أشار إلىٰ *المؤيّد الثاني* للاحتمال الأوّل من الجمع بقوله:

(**وقوله‌عليه‌السلام: (إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه) بناءً علىٰ ما سيجيء من التقريب**).

فإنّ الظاهر منه بمقتضىٰ كونه في مقام الحصر كون المناط في الاعتناء بالشكّ مجرّد عدم التجاوز، ثمّ مقتضىٰ مفهوم الحصر هو كون المناط في عدم العبرة بالشكّ هو مجرّد التجاوز وإنْ لم يدخل في الغير.

وقد أشار إلىٰ *المؤيّد الثالث* بقوله:

(**وقوله‌عليه‌السلام: (كلّ ما مضىٰ من صلاتك وطهورك) الخبر**).

فإنّ الظاهر كونه في مقام بيان الضابطة الكلّية وأنّ المناط في عدم العبرة بالشكّ هـو مجرّد المضي، فهو آبٍ عن التقييد بالدخول في الغير.

وهذه وجوهٌ تؤيّد للجمع الأوّل وتبعّد للجمع الثاني.

ولكن هنا ما يقرّب الجمع الثاني ويبعّد الجمع الأوّل، كما أشار إليه بقوله:

لكنّ الذي يبعّده أنّ الظاهِرَ من الغير ـ في صحيحة إسماعيل بن جابر: (إنْ شكّ في الركوع بعدما سجد، وإنْ شكّ في السجود بعد ما قام فَلْيَمضِ) بملاحظة مقام التحديد ومقام التوطئة للقاعدة المقرّرة بقوله بعد ذلك: (كلُّ شيء شكّ فيه) الخبر ـ كونُ السجود والقيام حدّاً للغير الذي يعتبر الدخول فيه وأنّه ـ لا غير ـ أقربُ من الأوّل بالنسبة إلىٰ الركوع، ومن الثاني بالنسبة إلىٰ السجود، إذ لو كان الهُوِيُّ للسجود كافياً عند الشكّ في الركوع والنهوض للقيام كافياً عند الشكّ في السجود، قَبُحَ في مقام التوطئة ـ للقاعدة الآتية ـ التحديدُ بالسجود والقيام، ولم يكن وجهٌ لجزم المشهور بوجوب الالتفات إذا شكّ قبل الاستواء

(لكنّ الذي يبعّده أنّ الظاهر من الغير ـ في صحيحة إسماعيل بن جابر: (إنْ شكّ في الركوع بعدما سجد، وإنْ شكّ في السجود بعد ما قام فليمضِ) بملاحظة مقام التحديد ومقام التوطئة للقاعدة المقرّرة بقوله بعد ذلك: (كلّ شيء شكّ فيه)...الخبر ـ كونُ السجود والقيام حدّاً للغير الذي يعتبر الدخول فيه).

فالمستفاد من هذه الرواية هو أنّه لا يجوز المضي فيما إذا شكّ في الركوع ما لم يدخل في السجود، وهكذا لا يجوز المضي فيما إذا شكّ في السجود ما لم يدخل في القيام، ثمّ كون الإمامعليه السلام في مقام بيان القاعدة الكلّية حيث قال: (كلّ شيء شكّ فيه ... إلىٰ آخره) يفيد اعتبار الدخول في الغير في الحكم بعدم العبرة بالشّك، ثمّ بيّن حدّ الغير الذي يعتبر الدخول فيه وهو السجود في الشكّ في الركوع والقيام في الشكّ في السجود، ولا غير أقرب من السجود بالنسبة إلىٰ الركوع، ومن القيام إلىٰ السجود، فلا يكفي الهوي عند الشكّ في الركوع، والنهوض للقيام عند الشكّ في السجود.

وكيف كان، *فحاصل الكلام* علىٰ مافي شرح الاعتمادي: إنّ الإمامعليه السلام حكم في صدر الرواية بعدم العبرة بالشكّ بعد السجود وبعدم اعتبار الشكّ فيه بعد القيام، وحكم في الذيل علىٰ نحو الكلّي بأنّ كلّ شيء شكّ فيه قد جاوزه ودخل في غيره فليمضِ، وبديهيٌّ أنّ المذكور في الصدر تمهيد وتوطئة للمذكور في الذيل، فهوعليه السلام في مقام التمهيد للقاعدة أتىٰ بحدٍّ خاصٍّ وهو اعتبار الدخول في الغير. ومن المعلوم أنّ التحديد في مقام التمهيد لايجوز حمله علىٰ الغالب. ثمّ عبارة المصنفرحمه الله واضحة لا تحتاج إلىٰ الشرح والتوضيح.

(ولم يكن وجهٌ لجزم المشهور بوجوب الالتفات) إلىٰ الشكّ والاعتناء به (إذا شكّ) حين

قائماً.

وممّا ذكرنا يظهرُ أنّ ما ارتكبه بعضُ مَنْ تأخّر ـ من التزام عموم الغير وإخراج الشكّ في السجود قبل تمام القيام بمفهوم الرواية ـ ضعيفٌ جدّاً، لأنّ الظاهر أنّ القيد وارد في مقام

النهوض (وقبل الاستواء قائماً).

قال الأُستاذ الاعتمادي ما هذا لفظه: وفي الشكّ في الركوع قبل السجود بحث. بيانه: إنّ الشكّ في الركوع في حال القيام لا ريب في وجوب الالتفات إليه لعدم تجاوز المحلّ. وفي حال القيام بعد الركوع بأنْ شكّ في صحّته لا ريب في عدم الالتفات للدخول في الغير الأصلي، أعني: القيام. وفي حال الهوي بعد القيام عن الركوع فكذلك. وإنْ شكّ حين الهوي في أنّه ركع وقام ثمّ أهوىٰ، أو أهوىٰ إلىٰ السجود من دون ركوع فهذا محلّ كلام، فالمشهور وجوب الالتفات لرواية اسماعيل، ولعدم الفصل بينه وبين الشك في السجود حين النهوض المحكوم بالالتفات لرواية اسماعيل[1] ورواية عبدالرحمن:

قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل نهض من سجوده فشكّ قبل أن يستوي قائماً قال: (يسجد)[2].

وبعضهم فصّل بينهما وأجاب عن رواية اسماعيل بعدم كونها في مقام التحديد، وعن رواية عبدالرحمن بروايته الأُخرىٰ:

قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل أهوىٰ إلىٰ السجود فلم يدرِ أركع أم لم يركع؟ قال: (قد ركع)[3].

ويمكن حمله علىٰ إرادة الدخول في السجود.

(**وممّا ذكرنا**) من ظهور الصدر في التحديد في مقام التمهيد للذيل (**يظهرُ أنّ ما ارتكبه بعضُ من تأخّر ـ من التزام عموم الغير، وإخراج الشكّ في السجود قبل تمام القيام بمفهوم الرواية ـ ضعيفٌ جدّاً**).

الظاهر أنّ المراد به صاحب المدارك، كما في التعليقة فلا بدّ:

---

(١) التهذيب ٢: ٦٠٢/١٥٣. الوسائل ٦: ٣١٨، أبواب الركوع، ب ١٣، ح ٤.

(٢) التهذيب ٢: ٦٠٣/١٥٣. الاستبصار ١: ١٣٧١/٣٦٢. الوسائل ٦: ٣٦٩، أبواب السجود، ب ١٥، ح ٦.

(٣) التهذيب ٢: ٥٩٦/١٥١. الاستبصار ١: ١٣٥٨/٣٥٨. الوسائل ٦: ٣١٨، أبواب الركوع، ب ١٣، ح ٦.

التحديد.

والظاهرُ أنّ التحديدَ بذلك توطئة للقاعدة، وهي بمنزلة ضابطة كلّية، كما لا يخفىٰ علىٰ مَنْ له أدنىٰ ذوق في فهم الكلام. فكيف يجعل فرداً خارجاً بمفهوم الغير عن عموم القاعدة؟!.

فالأوْلىٰ أن يُجعلَ هٰذا كاشفاً عن خروج مقدّمات أفعال الصلاة عن عموم الغير، فلا يكفي في الصلاة مجرّد الدخول ولو في فعل غير أصلي، فضلاً عن كفاية مجرّد الفراغ.

أوّلاً: من تقريب ما يتوهّمه من عموم الغير وإخراج الشكّ في السجود قبل تمام القيام بمفهوم الرواية.

وثانياً: من بيان وجه ضعف هذا التوهّم.

وحاصل التوهّم علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّ القاعدة المذكورة في ذيل الرواية مطلقة غير مقيّدة بالدخول في الغير علىٰ نحو التحديد والتعيين بأنّه هوالسجود في الشكّ في الركوع والقيام في الشكّ في السجود، فيشمل مطلق الغير وإنْ لم يكن هو السجود في الشك في الركوع مثلاً، إلّا إنّه خرج منه الشكّ في السجود قبل تمام القيام بمفهوم قوله في الصدر: (من شكّ في السجود بعد القيام فليمضِ) حيث يكون مفهومه عدم المضي في السجود قبل تمام القيام. وأمّا الشكّ في الركوع قبل السجود فهو باقٍ تحت إطلاق القاعدة لرواية عبدالرحمن المتقدّمة في الركوع، حيث حكم الإمامعليه السلام بالبناء علىٰ الركوع وعدم العبرة بالشكّ فيه قبل السجود. هذا تمام الكلام في تقريب التوهّم.

وأمّا *بيان وجه الضعف*، فهو ما أشار إليه بقوله:

(لأنّ الظاهر أنّ القيد وارد في مقام التحديد. والظاهرُ أنّ التحديدَ بذلك توطئة للقاعدة، وهي بمنزلة ضابطة كلّية، كما لا يخفىٰ علىٰ من له أدنىٰ ذوق في فهم الكلام. فكيف يجعل) الشكّ في السجود قبل القيام (خارجاً بمفهوم الغير عن عموم القاعدة؟!).

وحاصل الكلام علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّ الظاهر أنّ القاعدة المذكورة في الذيل محدودة بالقيد المذكور في الصدر توطئة لها، وحينئذٍ لا مجال لحملها علىٰ الإطلاق وإخراج المورد بمفهوم القيد، بل هذا أبعد من إخراج المورد المستهجن.

(فالأوْلىٰ أنْ يُجعلَ هذا)، أي: تحديد القاعدة بالقيد المذكور توطئة لها (كاشفاً عن خروج مقدّمات أفعال الصلاة عن عموم الغير، فلا يكفي في الصلاة مجرّد الدخول ولو في

والأقوىٰ اعتبارُ الدخول في الغير وعدم كفاية مجرّد الفراغ، إلاّ إنّه قد يكون الفراغ عن الشيء ملازماً للدخول في غيره، كما لو فرغ عن الصلاة والوضوء، فإنّ حالة عدم الاشتغال بها تُعَدُّ مغايرةً لحالها وإنْ لم يشتغل بفعل وجودي فهو دخولٌ في الغير بالنسبة إليهما.

فعل غير أصلي) كالهوي للسجود والنهوض للقيام (فضلاً عن كفاية مجرّد الفراغ. والأقوىٰ اعتبارُ الدخول في الغير وعدم كفاية مجرّد الفراغ).

وذلك لصحّة سند الروايات المقيّدة، ولأنّ التصرّف في المطلق بحمله علىٰ المقيّد أوْلىٰ من التصرّف في المقيّد بحمل القيد مورد الغالب، ولأنّ التقييد في مقام التوطئة يوجب قوّة الدلالة.

فالمتحصّل من جميع ما ذكر هو خروج مقدّمات أفعال الصلاة كالهوي والنهوض عمّا يعتبر الدخول فيه في قاعدة التجاوز، فمقدّمات أفعال الصلاة خارجة عن القاعدة بمعنىٰ عدم شمول القاعدة لها، فيكون خروجها منها من باب التخصّص دون التخصيص، إذ شمول قاعدة التجاوز لمقدّمات أفعال الصلاة ينافي ماذكر في رواية اسماعيل من التحديد بالنسبة إلىٰ الغير.

نعم، قيل بأنّ المراد بالغير الذي يعتبر الدخول فيه في قاعدة التجاوز هو مطلق الغير، سواء كان من الأجزاء أو المقدّمات، وعلىٰ الأوّل سواء كان جزءً مستقلاً، أو كان جزء الجزء، كآخر السورة عند الشكّ في أوّلها. وقيل في وجه ذلك: إنّه إذا شكّ في السجود في حال النهوض يصدق عليه إنّه شكّ في السجود بعد الخروج منه والدخول في غيره.

وكيف كان، فظاهر كلام المصنف‌ﷺ هو احتمال الأوّل. واكتفينا بهذا المقدار المناسب لهذا المختصر وإلّا فالبحث طويلٌ.

(إلّا أنّه قد يكون الفراغ عن الشيء ملازماً للدخول في غيره، كما لو فرغ عن الصلاة والوضوء، فإنّ حالة عدم الاشتغال بها تُعَدُّ مغايرةً لحالها وإنْ لم يشتغل بفعل وجودي فهو دخولٌ في الغير بالنسبة إليهما).

ملخّص الكلام علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّ الشكّ في أثناء العمل إنّما يكون شكّاً بعد الدخول في الغير إذا دخل بجزء آخر، وأمّا الشكّ بعد تمام العمل فهو شكّ بعد الدخول في الغير وإن لم يشتغل بعمل آخر، لأنّ الشكّ إن تعلّق بغير الجزء الآخير فتحقّق

وأمّا التفصيلُ بين الصلاة والوضوء، بالتزام كفاية مجرّد الفراغ من الوضوء ولو مع الشكّ في الجزء الأخير منه، فيردّهُ اتّحادُ الدليل في البابين، لأنّ ما ورد من قوله ، في مَنْ شكّ في الوضوء بعد ما فرغ من الوضوء: (هو حين يتوضّأ أذكَرُ منه حين يشكّ)[1] عامٌّ،

الدخول في الغير قبل الفراغ وإنْ تعلّق بالجزء الأخير فمجرّد الفراغ دخول في الغير. وهذا هو المراد بقوله: (إلّا إنّه قد يكون الفراغ عن الشيء ملازماً للدخول في غيره).

(وأمّا التفصيلُ بين الصلاة والوضوء، بالتزام كفاية مجرّد الفراغ من الوضوء ولو مع الشكّ في الجزء الأخير منه، فيردّهُ اتّحادُ الدليل في البابين).

وحاصل الكلام على ما في شرح الاعتمادي هو: إنّ المناط في عدم العبرة بالشّك يختلف بحسب الآراء والأقوال، وملخّص الأقوال هو: إنّ بعضهم حكم بأنّ مناط عدم العبرة بالشكّ هو مجرّد تجاوز المحلّ مطلقاً من دون فرق بين الوضوء وغيره، وبعضهم حكم بأنّ المناط هو الدخول في الغير وأنّ الفراغ من الدخول في الغير.

وبعضهم فصّل بين الوضوء وغيره فحكم في الوضوء بأنّ المناط هو مجرّد التجاوز حتى في الشكّ في الجزء الأخير، وحكم في غير الوضوء بأنّ المناط هو الدخول في الغير.

ثمّ الوجه في كون المناط في الوضوء هو مجرّد التجاوز مستفادٌ من بعض أخبار الباب كقوله في من شكّ في الوضوء بعد الفراغ: (هو حين يتوضّأ أذكَرُ منه حين يشكّ)، فإنّ حين الشكّ أعمّ من الدخول في الغير. وقوله في مورد الشكّ في الوضوء بعد الفراغ: (إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه) حيث يكون مفهومه عدم العبرة بالشّك بعد التجاوز سواء دخل في الغير أم لا.

وأمّا الوجه في كون المناط في غير الوضوء هو الدخول في الغير، فهو مستفاد من سائر الروايات الدالّة على اعتبار الدخول في الغير. هذا ملخّص ما يمكن أن يكون وجهاً للتفصيل بين الوضوء وغيره. وردّه المصنف بأنّ دليل البابين متّحد، فإن أفاد اعتبار الدخول في الغير ثبت اعتباره مطلقاً من دون فرق بين الوضوء وغيره، وإن أفاد كفاية مجرّد التجاوز فيفيده مطلقاً.

---

(١) التهذيب ١: ١٠١ / ٢٦٥. الوسائل ١: ٤٧١، أبواب الوضوء، ب ٤٢، ح ٧.

بمقتضىٰ التعليل لغير الوضوء أيضاً. ولذا اُستفيد منه حكمُ الغسل والصلاة أيضاً.

وكذلك موثّقةُ ابن أبي يعفور[1] المتقدّمةُ، صدرُها دالّ علىٰ اعتبار الدخول في الغير في الوضوء، وذيلها يدلّ علىٰ عدم العبرة بالشكّ بمجرّد التجاوز مطلقاً من غير تقييد بالوضوء، بل ظاهرُها يأبىٰ عن التقييد. وكذلك روايتا زرارة[2] وأبي بصير[3] المتقدّمتان آبيتان عن التقييد.

وأصرحُ من جميع ذلك في الإباء عن التفصيل بين الوضوء والصلاة قولُهعليه السلام في الرواية المتقدّمة: (كلُّ ما مَضىٰ مِنْ صَلاتك وَطَهُورِكَ فَذَكَرتَهُ تَذَكُّراً فَامضِهِ)[4].

(لأنّ ما ورد من قولهعليه السلام، في مَنْ شكّ في الوضوء بعد ما فرغ من الوضوء: (هو حين يتوضّأ أذكَرُ منه حين يشّك) عامٌّ، بمقتضىٰ التعليل لغير الوضوء أيضاً)، لأنّ علّة الحكم بعدم العبرة بالشكّ هو الذكر حين العمل، وإن كان العمل غير الوضوء فهذه العلّة غير مختصّة بالوضوء.

(ولذا اُستفيد منه حكم الغسل والصلاة أيضاً، وكذلك موثّقةُ ابن أبي يعفور المتقدّمةُ، صدرُها دالّ علىٰ اعتبار الدخول في الغير في الوضوء وذيلها، يدلّ علىٰ عدم العبرة بالشكّ بمجرّد التجاوز مطلقاً من غير تقييد بالوضوء) فلا مجال للتفصيل أصلاً، (بل ظاهرُها يأبىٰ عن التقييد) بالوضوء لظهورها في إعطاء الضابطة الكلّية.

(وكذلك روايتا زرارة) كقولهعليه السلام: (إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره ... إلىٰ آخره) (واسماعيل بن جابر) كقولهعليه السلام: (كلّ شيء شكّ فيه وقد جاوزه ودخل في غيره) (المتقدّمتان آبيتان عن التقييد) بغير الوضوء لظهور الكلّ في إعطاء الضابطة فلا مجال للتفصيل علىٰ ما في شرح الاعتمادي.

(وأصرحُ من جميع ذلك في الإباء عن التفصيل بين الوضوء والصلاة قولُهعليه السلام في الرواية المتقدّمة: (كلُّ ما مَضىٰ مِنْ صَلاتك وطَهُورِكَ فَذَكَرتَهُ تَذَكُّراً فَامضِهِ).

---

(١) التهذيب ١: ١٠١ / ٢٦٢. السرائر ٣: ٥٥٤. الوسائل ١: ٤٧٠، أبواب الوضوء، ب ٤٢، ح ٢.

(٢) التهذيب ٢: ٣٥٢ / ١٤٥٩. الوسائل ٨: ٢٣٧، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٣، ح ١.

(٣) التهذيب ٢: ١٥٣ / ٦٠٢. الوسائل ٦: ٣١٨، أبواب الركوع، ب ١٣، ح ٤.

(٤) التهذيب ١: ٣٦٤ / ١١٠٤. الوسائل ١: ٤٧١، أبواب الوضوء، ب ٤٢، ح ٦.

الموضع الرابع: قد خرج من الكلّية المذكورة أفعالُ الطهارات الثلاث، فإنّهم أجمعوا علىٰ أنّ الشاكّ في فعل من أفعال الوضوء قبل إتمام الوضوء يأتي به وإنْ دخل في فعل آخر. وأمّا الغسل والتيمّم فقد صرّح بذلك فيهما بعضُهُم علىٰ وجه يظهر منه كونُه من المسلّمات، وقد نصّ علىٰ الحكم في الغسل جمعٌ ممّن تأخّر عن المحقّق، كالعلّامة وولده والشهيدين

والوجه في كون هذه الرواية أصرح من الجميع في الإباء عن التفصيل بين الوضوء والصلاة هو جمع الإمام عليه السلام فيها بين الصلاة والطهارة في الحكم بعدم الاعتناء بالشكّ.

(الموضع الرابع:)

وحاصل كلام المصنف رحمه الله في هذا الموضع الرابع هو خروج أفعال الطهارات الثلاث - أعني: الوضوء والغسل والتيمّم - عن القاعدة المذكورة - أعني: قاعدة التجاوز - بمعنىٰ أنّ ما يجري في أفعال الصلاة من عدم العبرة بالشكّ بعد تجاوز المحلّ لا يجري في الطهارات الثلاث، فالشاكّ في إتيان شيء من الوضوء قبل إتمام الوضوء يجب عليه الإتيان به وإن تجاوز محلّه ودخل في غيره.

غاية الأمر أنّ خروج الوضوء عن القاعدة مع قطع النظر عن الأخبار المخصّصة للقاعدة ممّا اُدّعي عليه الإجماع، كما أشار إليه بقوله:

(فإنّهم أجمعوا علىٰ أنّ الشاكّ في فعل من أفعال الوضوء قبل إتمام الوضوء يأتي به وإن دخل في فعل آخر).

وخروج الغسل والتيمّم ليس كخروج الوضوء مورداً للإجماع، بل يكون من باب إلحاقهما بالوضوء، ويكون إلحاق كلّ واحد منهما بالوضوء مورداً للاختلاف. وإن كان يظهر من بعضهم أنّه من المسلّمات، كما أشار إليه بقوله:

(وأمّا الغسل والتيمّم فقد صرّح بذلك فيهما بعضُهُم علىٰ وجه يظهر منه كونُه من المسلّمات).

ولعلّ ذلك بتنقيح المناط القطعي وهو اعتبار الوحدة في المركّب لوحدة المسبّب، أعني: الطهارة في الجميع.

وكيف كان، فإلحاق الغسل الترتيبي والتيمّم بالوضوء محلّ للخلاف بين الأصحاب، وعن الأكثر الإلحاق، كما أشار إليه بقوله:

والمحقّق الثاني، ونصّ غير واحد من هٰؤلاء علىٰ كون التيمّم كذلك.

وكيف كان، فمستندُ الخروج ـ قبل الإجماع ـ الأخبارُ الكثيرة المخصّصة للقاعدة المتقدّمة،

(وقد نصّ علىٰ الحكم في الغسل جمعٌ ممّن تأخّر عن المحقّق، كالعلّامة وولده والشهيدين والمحقّق الثاني، ونصّ غير واحد من هؤلاء علىٰ كون التيمّم كذلك).

وعن بعض الأساطين عدم الإلحاق، بل المحكي عن الجواهر عدم عثوره علىٰ القول بإلحاق الغسل عن غير السيّد في الرياض إلىٰ أن قال: «ولم أعثر علىٰ مثل ذلك لغيره، كما في بحر الفوائد مع تلخيص منّا، ثمّ قال: وعن بعض من قارب عصرنا التفصيل في التيمّم بين ماكان منه بدل الوضوء فلا يعتنىٰ بالشكّ الواقع فيه في الأثناء وبين ما كان منه بدل الغسل فيعتنىٰ بالشكّ الواقع فيه في الأثناء كنفس الغسل» انتهىٰ ما في بحر الفوائد.

إلّا أنّ الحقّ أنّ الأمر علىٰ عكس ما ذكر، بمعنىٰ أنّ الوضوء قد خرج عن قاعدة التجاوز، ثم التيمّم البدل منه ملحق به، فكما يعتنىٰ بالشكّ الواقع فيه في الأثناء كذلك يعتنىٰ بالشكّ الواقع في بدله، أعني: التيمّم إذا كان في الأثناء، وكما تجري القاعدة في الغسل لعدم خروجه عن القاعدة كذلك في التيمّم الذي يكون بدلاً منه.

ولقد أجاد الأُستاذ الاعتمادي فيما أفاده في هذا المقام حيث قال: «وبعضهم خصّ الحكم بالوضوء اقتصاراً في الحكم المخالف للأصل علىٰ مورد النص فلم يتعدّ إلىٰ الغسل، وألحق التيمّم البدل عن الغسل بالغسل والبدل عن الوضوء بالوضوء» أنتهىٰ.

إلّا أنْ يقال: إنّ الأصل التفصيل بين الوضوء والغسل وإنْ كان له وجه، لكن إلحاق التيمّم الذي يكون بدلاً عن الوضوء به في الحكم في عدم جريان القاعدة فيه ممّا لا وجه له، لأنّ المستفاد من أدلّة البدليّة ليس إلّا جواز الدخول في الأعمال المشروطة بالطهارة مع التيمّم بدلاً عن الوضوء. فيكون التيمّم بدلاً عن الوضوء في جواز الدخول في الصلاة مثلاً، لا في عدم جريان قاعدة التجاوز فيه.

(وكيف كان، فمستندُ الخروج ـ قبل الإجماع ـ الأخبارُ الكثيرة المخصّصة للقاعدة المتقدّمة).

منها: رواية زرارة عن الباقر عليه السلام قال: (إذا كنت قاعداً علىٰ وضوئك فلم تدر أغسلت ذراعيك أم لا...؟ فأعد عليهما وعلىٰ جميع ما شككت فيه أنّك لم تغسله، أو تمسحه ممّا سمّىٰ

إلّا أنّه يظهرُ من رواية ابن أبي يعفور المتقدّمة، وهي قوله: (إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء، إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه)[1]، أنّ حكم الوضوء من باب القاعدة لا خارج عنها، بناءً علىٰ عود ضمير (غيره) إلىٰ الوضوء، لئلّا يخالف الإجماع علىٰ وجوب الالتفات إذا دخل في غير المشكوك من أفعال الوضوء.

الله ما دمت في حال الوضوء، فإذا قمت عن الوضوء، وفرغت منه وصرت في حالة أُخرىٰ في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ما سمّىٰ الله تعالىٰ ممّا أوجب الله عليك لا شيء عليك)[2].

(إلّا إنّه يظهر من رواية ابن أبي يعفور المتقدّمة وهي قوله: (إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء، إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه) أنّ حكم الوضوء من باب القاعدة لا خارج عنها، بناءً علىٰ عود ضمير (غيره) إلىٰ الوضوء) لا إلىٰ الشيء المشكوك الذي يكون من أفعال الوضوء، كالشكّ في غسل اليد اليمنىٰ بعد الدخول في اليسرىٰ. فلا بدّ من بيان أمرين:

أحدهما: وجه ظهور هذه الرواية في كون حكم الوضوء من باب القاعدة.

وثانيهما: وجه تقييد الحكم المذكور علىٰ القاعدة بعود ضمير (غيره) -في قوله عليه السلام: (إذا دخلت في غيره) -إلىٰ الوضوء.

أمّا الأوّل، فالوجه فيه هو أنّ قوله عليه السلام في ذيل الرواية: (إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه) يكون لبيان إعطاء الضابطة الكلّية.

وأمّا الثاني، فالوجه فيه ما أشار إليه بقوله:

(لئلّا يخالف الإجماع علىٰ وجوب الالتفات إذا دخل في غير المشكوك من أفعال الوضوء).

وحاصل الكلام أنّ الضمير في (غيره) إذا كان راجعاً إلىٰ نفس الوضوء كان حكم الوضوء موافقاً للإجماع وبعض الأخبار، وإن عاد إلىٰ الشيء المشكوك من أفعال الوضوء

---

(١) التهذيب ١: ١٠١ / ٢٦٢. السرائر ٣: ٥٥٤. الوسائل ١: ٤٧٠ أبواب الوضوء، ب ٤٢، ح ٢.

(٢) الكافي ٣: ٣٣/٢. التهذيب ١: ١٠٠/٢٦١. الوسائل ١: ٤٦٩، أبواب الوضوء، ب ٤٢، ح ١.

وحينئذٍ فقولهُ عليه السلام: (إنّما الشكّ) مسوقٌ لبيان قاعدة الشكّ المتعلّق بجزء من أجزاء عمل، وأنّه إنّما يعتبر إذا كان مشتغلاً بذلك العمل غير متجاوز عنه.

كان حكم الوضوء مخالفاً للإجماع وبعض الأخبار، كصحيحة[1] زرارة المتقدّمة وموافقاً لقاعدة التجاوز المستفادة من ذيل موثّقة[2] ابن أبي يعفور وغيرها، فيقع التعارض بين هذه الرواية بناءً على عود ضمير (غيره) إلى الشيء المشكوك من أفعال الوضوء، وبين سائر روايات باب الوضوء، حيث يكون مفاد هذه الرواية عدم العبرة بالشكّ بعد تجاوز المحلّ في أفعال الوضوء، ومفاد سائر الروايات وجوب الالتفات إذا دخل في غير المشكوك من أفعال الوضوء والترجيح مع سائر الروايات بموافقة الإجماع، وأمّا بناءً على عود ضمير (غيره) إلى الوضوء كان حكم الوضوء موافقاً للإجماع وسائر أخبار الوضوء كما عرفت، إذ يكون المعنى -حينئذٍ- إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غير الوضوء فشكّك ليس بشيء، حيث مفهومه أنّه إذا شككت في شيء من الوضوء في أثنائه وقبل الدخول في غير الوضوء يجب إتيانه فيكون مخصّصاً لقاعدة التجاوز.

مع أنّ ظاهر الرواية، كما عرفت في بيان إعطاء القاعدة الكلّية فلا بدّ من حملها على قاعدة الفراغ كي يكون عدم العبرة بالشكّ بعد الوضوء والالتفات إليه قبل الإتمام موافقاً للقاعدة، كما أشار إليه بقوله:

(وحينئذ فقولُه عليه السلام: (إنّما الشكّ) مسوقٌ لبيان قاعدة الشكّ المتعلّق بجزء من أجزاء عمل، وأنّه إنّما يعتبر إذا كان مشتغلاً بذلك العمل غير متجاوز عنه).

أي: عن العمل بأن لا يحصل الفراغ عنه، فيكون مفاد الرواية قاعدة الفراغ لا قاعدة التجاوز، فلا تعارض -حينئذٍ- بين هذه الرواية وبين ما دلّ على عدم جريان قاعدة التجاوز في أفعال الوضوء من الأخبار، كي يقال بترجيح الأخبار الدالّة على عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء لكونها موافقة للإجماع.

فالمتحصّل من الجميع هو: إنّ القضيّة الحاوية للحصر مفهوماً ومنطوقاً مسوقة لبيان حكم المركّب، بمعنى أنّ الشكّ في أجزاء المركّب لا يلتفت إليه بعد الخروج عن المركّب،

---

(١) التهذيب ٢: ٣٥٢ / ١٤٥٩. الوسائل ٨: ٢٣٧، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٣، ح ١.

(٢) التهذيب ١: ١٠١ / ٢٦٢. الوسائل ٣: ٥٥٤. الوسائل ١: ٤٧٠، أبواب الوضوء، ب ٤٢، ح ٢.

هٰذا، ولكنّ الاعتماد علىٰ ظاهر ذيل الرواية مشكلٌ، من جهة أنّه يقتضي بظاهر الحصر أنّ الشكّ الواقع في غسل اليد باعتبار جزء من أجزائه لا يعتنىٰ به إذا جاوز غسل اليد.

مضافاً إلىٰ أنّه معارض للأخبار السابقة فيما إذا شكّ في جزء من الوضوء بعد الدخول في جزء آخر قبل الفراغ منه، لأنّه باعتبار أنّه شكّ في وجود شئ بعد تجاوز محلّه يدخل في

ويلتفت إليه قبل الخروج عنه وإن دخل في جزء آخر للمركّب، فيكون المرجع في ضمير (لم تجزه) هو نفس المركّب لا جزء من أجزائه. فحكم الإمام عليه السلام بعدم الاعتداد بالشكّ في الموثّقة إنّما هو لقاعدة الفراغ الحاكمة بصحّة العمل المأتي به. إلّا أن يقال: بأنّ الموثّقة من أدلّة قاعدة التجاوز، لكن قاعدة التجاوز في باب الوضوء تكون بمعنىٰ عدم العبرة بالشكّ بعد إكمال الوضوء والالتفات إليه قبل إتمامه.

غاية الأمر أنّ الفرق بين قاعدة الفراغ والتجاوز هو أنّ الشكّ في الأولىٰ يكون في الصحّة كما هو مفاد كان الناقصة، وفي الثانية يكون في أصل الوجود كما هو مفاد كان التامّة.

ثمّ أشار إلىٰ الإشكال الوارد علىٰ قاعدة الفراغ المستفادة من ذيل الرواية بناءً علىٰ كونها مسوقة لبيان قاعدة الفراغ بقوله:

(ولكنّ الاعتماد علىٰ ظاهر ذيل الرواية مشكلٌ، من جهة أنّه يقتضي بظاهر الحصر أنّ الشكّ الواقع في غسل اليد باعتبار جزء من أجزائه لا يعتنىٰ به).

وحاصل الكلام علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّه لو كان مفاد الذيل عدم العبرة بالشكّ في جزء المركّب بعد الفراغ عنه، فكما لا يعتنىٰ بالشكّ في غسل اليد بعد الفراغ عن الوضوء، كذلك يلزم أن لا يعتنىٰ بالشكّ في غسل الأصبع بعد الفراغ عن غسل اليد، لأنّه - أيضاً - شكّ في جزء المركّب بعد الفراغ عنه و هو خلاف الإجماع في الوضوء.

(مضافاً إلىٰ أنّه معارض للأخبار السابقة) الحاكمة بعدم العبرة بالشكّ بعد تجاوز المحلّ.

وبيان ذلك: إنّ المكلّف إذا شكّ في جزء من الوضوء أو غيره من المركّبات **(بعد الدخول في جزء آخر قبل الفراغ منه)** كالشكّ في غسل اليمنىٰ بعد الدخول في اليسرىٰ أو في الركوع بعد السجود، يقع التعارض بين الأخبار السابقة الحاكمة بعدم العبرة بالشكّ

الأخبار السابقة، ومن حيث إنّه شكٌّ في أجزاء عمل قبل الفراغ منه يدخل في هٰذا الخبر.

ويمكنُ أنْ يقال لدفع جميع ما في الخبر من الإشكال: إنّ الوضوء بتمامه في نظر الشارع فعلٌ واحدٌ باعتبار وحدة مسبّبه، وهي الطهارة، فلا يلاحظ كلّ فعل منه بحياله حتىٰ يكون مورداً لتعارض هذا الخبر مع الأخبار السابقة، ولا يلاحظ بعضُ أجزائه ـ كغسل اليد مثلاً ـ

وبين هذا الخبر الحاكم بالعبرة به قبل الفراغ عن المركّب، كما أشار إليه بقوله:

(لأنّه باعتبار أنّه شكٌّ في وجود شيء بعد تجاوز محلّه يدخل في الأخبار السابقة، ومن حيث إنّه شكٌّ في أجزاء عمل قبل الفراغ منه يدخل في هذا الخبر).

حيث يكون مقتضىٰ الأخبار السابقة هو عدم العبرة بالشكّ لكونه بعد تجاوز المحلّ، ومقتضىٰ هذا الخبر وجوب الالتفات إليه لكونه قبل الفراغ عن العمل.

(ويمكن أن يقال لدفع جميع ما في الخبر من الإشكال).

تارةً: من جهة تعارضه مع روايات قاعدة التجاوز بناءً علىٰ عود ضمير (غيره) فيه إلىٰ الوضوء، حيث يكون مقتضىٰ روايات التجاوز عدم العبرة بالشكّ بعد تجاوز المحل ولو في أفعال الوضوء، ومقتضىٰ هذا الخبر هو العبرة بالشكّ في أفعال الوضوء وإن تجاوز عن المحلّ ودخل في الغير ما لم يحصل الفراغ عن الوضوء.

وأخرىٰ: تعارضه مع بعض أخبار باب الوضوء والإجماع بناءً علىٰ عود ضمير (غيره) إلىٰ الشيء المشكوك من أفعال الوضوء، حيث يكون مقتضىٰ هذا الخبر عدم العبرة بعد تجاوز المحل في أفعال الوضوء، ومقتضىٰ بعض الأخبار والإجماع هو وجوب الالتفات إلىٰ الشكّ فيما إذا شكّ في أفعال الوضوء وإن تجاوز عن المحلّ ودخل في غير المشكوك.

وبالجملة، أنّه يمكن دفع ما ذكر من الإشكال بالتعارض بدعوىٰ بساطة الوضوء وعدم كونه أمراً مركّباً، فلا يكون ـ حينئذٍ ـ ذا أجزاء متعدّدة لكي يحصل الفراغ عن جزء منه بعد الدخول في جزء آخر، ومن الواضح أنّ الخروج عن العمل الوحداني لا يتحقّق إلّا بعد الخروج عن نفس ذلك العمل، والحاصل أنّ الوضوء عند الشارع عمل وحداني بسيط لا يتحقّق الخروج عنه إلّا بالخروج عن نفسه.

غاية الأمر نزّله الشارع منزلة أمر بسيط (باعتبار وحدة مسبّبة، وهي الطهارة) فيرتفع ـ حينئذٍ ـ ما ذكر من التعارض، إذ لا يلاحظ كلّ فعل منه شيئاً برأسه. (حتىٰ يكون مورداً

شيئاً مستقلّاً يشكّ في بعض أجزائه قبل تجاوزه أو بعده، ليوجب ذلك الإشكال في الحصر المستفاد من الذيل.

وبالجملة، إذا فرض الوضوء فعلاً واحداً لم يلاحظ الشارعُ أجزاءه أفعالاً مستقلّةً يجري فيها حكمُ الشكّ بعد تجاوز المحلّ، لم يتوجّه شيء من الإشكالين في الاعتماد علىٰ الخبر، ولم يكن حكمُ الوضوء مخالفاً للقاعدة، إذ الشكّ في أجزاء الوضوء قبل الفراغ ليس إلّا شكّاً واقعاً في الشيء قبل التجاوز عنه، والقرينة علىٰ هٰذا الاعتبار جعل القاعدة ضابطة لحكم

لتعارض هذا الخبر مع الأخبار السابقة) بأن يقال: إنّ مقتضىٰ هذا الخبر وجوب الالتفات إلىٰ الشكّ والإتيان بالمشكوك فيما إذا شكّ فيه قبل الفراغ عن الوضوء، ومقتضىٰ الأخبار السابقة عدم العبرة بالشكّ بعد تجاوز المحل، وإن لم يحصل الفراغ عن الوضوء فلا يجب إتيان المشكوك بمقتضىٰ أخبار قاعدة التجاوز.

وبالجملة، أنّه لا يلاحظ الوضوء مركّباً من غسل الأصابع والكفّ والزند والذراع (ليوجب ذلك الإشكال في الحصر المستفاد من الذيل)، أعني: قوله: (إنّما الشكّ ... إلىٰ آخره) حيث يكون مفهوم الحصر أنّه إذا شكّ في جزء من مركّب بعد التجاوز عنه لا يجب إتيانه مع أنّه يجب إتيانه بالإجماع وبعض أخبار الوضوء.

وكيف كان، فقد ارتفع الإشكال المتقدّم، أعني: تعارض هذا الخبر مع أخبار قاعدة التجاوز وتعارضه مع الإجماع وأخبار باب الوضوء بعد فرض الوضوء أمراً بسيطاً، كما أشار إليه بقوله:

(إذا فرض الوضوء فعلاً واحداً) أي: (لم يلاحظ الشارعُ أجزاءه أفعالاً مستقلّةً) كي (يجري فيها حكمُ الشكّ بعد تجاوز المحلّ، لم يتوجّه شيء من الإشكالين في الاعتماد علىٰ الخبر، ولم يكن حكمُ الوضوء مخالفاً للقاعدة)، أعني: قاعدة التجاوز المستفادة من الأخبار، وذلك لحمل هذا الخبر ـ أيضاً ـ علىٰ قاعدة التجاوز، ثم وجوب الاعتناء بالشكّ في أثناء الوضوء ليس من جهة خروج الوضوء عن قاعدة التجاوز بعد فرض كونه مركّباً، بل إنّما هو من جهة اعتبار الوضوء أمراً بسيطاً لا يعقل فيه تجاوز المحلّ إلّا بالفراغ عنه، كما أشار إليه بقوله:

(إذ الشكّ في أجزاء الوضوء قبل الفراغ ليس إلّا شكّاً واقعاً في الشيء قبل التجاوز عنه،

الشكّ في أجزاء الوضوء قبل الفراغ عنه أو بعده.

ثمّ إنّ فرض الوضوء فعلاً واحداً لا يلاحظ حكم الشكّ بالنسبة إلىٰ أجزائه ليس أمراً غريباً، فقد ارتكب المشهور مثله في الأخبار السابقة بالنسبة إلىٰ أفعال الصلاة، حيث لم يُجروا حكمَ الشكّ بعد التجاوز في كلّ جزء من أجزاء القراءة حتىٰ الكلمات والحروف، بل الأظهرُ عندهم كونُ الفاتحة فعلاً واحداً، بل جعل بعضُهم القراءة فعلاً واحداً، وقد عرفت

والقرينة علىٰ هذا الاعتبار جعل القاعدة ضابطة لحكم الشكّ في أجزاء الوضوء قبل الفراغ عنه أو بعده).

وحاصل الكلام في المقام علىٰ مافي التعليقة وشرح الاعتمادي هو: إنّ قوله عليه السلام: (إنّما الشكّ ... إلىٰ آخره) ظاهر في إعطاء الضابطة كما مرّ غير مرّة. وأنّ حكم الوضوء قبل الفراغ وبعده داخل تحت هذه الضابطة، ومن المعلوم أنّ دخول حكم الوضوء قبل الفراغ وبعده تحت قاعدة التجاوز مبنيّ علىٰ ما عرفت من اعتبار البساطة، إذ لو لم يكن اعتبار البساطة في الوضوء، وكان المراد من هذه الضابطة أنّ الشكّ في جزء المركّب في أثنائه يوجب الإتيان وبعد تمامه لا عبرة به، لَوَردَ عليها ما تقدّم من الإشكالين ولم يتوجّه شيء منهما علىٰ اعتبار بساطة الوضوء.

فحيث جعلوا قاعدة الشكّ بعد الفراغ ضابطة لحكم الشكّ في أجزاء الوضوء، بمعنىٰ أنّه إذا كان الشكّ قبل الفراغ يلتفت إليه وإذا كان بعده لا يلتفت إليه، لكان جعل هذه الضابطة منهم لحكم الشكّ في أجزاء الوضوء قرينة علىٰ اعتبار الوضوء أمراً واحداً بسيطاً لا يتحقّق التجاوز فيه إلّا بعد الفراغ منه والدخول في غيره، فلا يتحقّق التجاوز فيه قبل الفراغ بالتجاوز عن بعض أجزائه إلىٰ بعض.

وبالجملة، إنّ ما ذكر من جعل قاعدة الشكّ بعد الفراغ ضابطة كلّية لحكم الشكّ في أجزاء الوضوء لا يتمّ إلّا مع فرض البساطة في الوضوء.

(ثمّ إنّ فرض الوضوء فعلاً واحداً لا يلاحظ حكم الشكّ بالنسبة إلىٰ أجزائه ليس أمراً غريباً، فقد ارتكب المشهور مثله في الأخبار السابقة) الدالّة علىٰ عدم العبرة بالشكّ بعد تجاوز المحلّ (بالنسبة إلىٰ أفعال الصلاة، حيث لم يُجروا حكمَ الشكّ بعد التجاوز في كلّ جزء من أجزاء القراءة حتىٰ الكلمات والحروف)، أي: لا يعملون بقاعدة التجاوز فيما إذا

النصّ في الروايات علىٰ عدم اعتبار الهويّ للسجود والنهوض للقيام.

وممّا يشهد لهذا التوجيه إلحاقُ المشهور الغسلَ والتيمّمَ بالوضوء في هذا الحكم، إذ لا وجه له ـ ظاهراً ـ إلّا ملاحظة كون الوضوء أمراً واحداً يُطلَبُ منه أمرٌ واحدٌ غيرُ قابل للتبعيض، أعني: الطهارة.

شكّ في ذكر حرف أو كلمة أو آية بعد الدخول في الغير، (بل جعل بعضُهم) كالشيخ والشهيد علىٰ ما في شرح الاعتمادي (القراءة فعلاً واحداً، وقد عرفت النصّ في الروايات علىٰ عدم اعتبار الهويّ للسجود والنهوض للقيام) فلا بعد ـ حينئذٍ ـ في عدم اعتبار الدخول بجزء آخر من الوضوء ما لم يحصل الفراغ عنه.

نعم، خالف المحقّق الأردبيلي‌ﷺ للمشهور حيث أجرىٰ قاعدة التجاوز في كلّ فعل من أفعال الصلاة فيما إذا شكّ فيه بعد الدخول في غيره، وذلك فإنّ المراد من الغير الذي يعتبر الدخول فيه هو مطلق ما يكون غير المشكوك، ركناً كان أو غيره، كان له باب أو اسم مستقلّ أم لا. وما اختاره المحقّق الأردبيلي‌ﷺ وتبعه غير واحد من المتأخّرين أحد الأقوال في الغير الذي يعتبر الدخول فيه.

والقول الثاني الذي نُسب إلىٰ القدماء هو أنّ المراد من الغير هو الأفعال المسمّىٰ كلّ واحد منها باسم خاصّ ومبوّب بباب مستقلّ، كالأذان والإقامة والنيّة والقراءة والركوع والسجود والتشهّد والتسليم، ولازم ذلك عدم العبرة بالشكّ في النيّة بعد الدخول في القراءة، ولا بالشكّ فيها بعد الدخول في الركوع وهكذا.

والقول الثالث هو اختصاص الغير بما لا يمكن الرجوع إلىٰ المشكوك بعد الدخول فيه وهو الأركان، فيجوز الرجوع إلىٰ المشكوك قبل الدخول في ركن، ولازمه أنّه لو شكّ في الجزء الأوّل من القراءة قبل الهوي إلىٰ الركوع وقبل الوصول إلىٰ حدّه يعود إليه. فما ذكره المصنف‌ﷺ من جعل بعض القراءة فعلاً واحداً مبنيّ علىٰ القول الثاني.

(وممّا يشهد لهذا التوجيه)، أعني: اعتبار الوضوء أمراً بسيطاً هو (إلحاقُ المشهور الغسلَ والتيمّمَ بالوضوء في هذا الحكم، إذ لا وجه له ظاهراً) إلّا تنقيح المناط القطعي، أعني: (ملاحظة كون الوضوء أمراً واحداً يُطلَبُ منه أمرٌ واحدٌ غيرُ قابل للتبعيض، أعني: الطهارة). هذا تمام الكلام في الموضع الرابع.

الموضع الخامس: ذكر بعضُ الأساطين: «إنّ حكـم الشكّ في الشروط بـالنسبة إلىٰ

(الموضع الخامس:) والكلام في هذا الموضع الخامس يقع في أنّ الشكّ في الشروط هل هو كالشكّ في الأجزاء في جريان قاعدة التجاوز والفراغ أم لا؟ فلا بدّ أوّلاً: من بيان أقسام الشروط. وثانياً: من بيان الأقوال مع ما يمكن أن يكون وجهاً لكلّ واحد منها. وثالثاً: من بيان مااختاره المصنف منها.

أمّا أقسام الشروط المعتبرة في الصلاة، فهي ثلاثة:

الأوّل: مايكون تحقّقه معتبراً قبل العمل، فيكون محلّه حسب الجعل الشرعي مقدّماً علىٰ المشروط، وذلك كالإقامة بناءً علىٰ كونها شرطاً للصلاة، كما قيل.

والثاني: ما أعتبر تقارنه مع العمل، فيكون من قبيل الشرط المقارن وهو علىٰ قسمين:

أحدهما: مايكون شرطاً للأجزاء دون الأكوان المتخلّلة، بأن يكون تحقّقه معتبراً حال وجود الأجزاء فقط، وذلك كالاستقرار في الصلاة، إذ المعتبر هو الإتيان بالأجزاء مع الاستقرار، ولم يدلّ دليل علىٰ اعتباره في الأكوان المتخلّلة، وكذلك النيّة حيث يكون المعتبر في العبادات هو اقتران أجزائها بها، فلا يضرّ فقدانها في الأكوان المتخلّلة، وذلك لعدم الدليل علىٰ اعتبارها إلّا في حال وجود الأجزاء، فمن اشتغل بالوضوء مثلاً ثمّ بدا له في أثنائه، وعزم علىٰ عدم إتمامه، ثمّ رجع إلىٰ العزم علىٰ إتمامه قبل فوات الموالاة صحّ وضوؤه، وكذا الحال في الصلاة.

وثانيهما: مايكون شرطاً للمجموع بأن يكون تحقّقه معتبراً من أوّل العمل إلىٰ آخره حتىٰ في الأكوان المتخلّلة، وذلك كالاستقبال في الصلاة حيث يكون معتبراً في مجموع الصلاة حتىٰ في الأكوان المتخلّلة، لأنّ الاستدبار ـ ولو في الأكوان المتخلّلة ـ مانع عن اتّصال الأجزاء اللاحقة بالأجزاء السابقة، فتكون الصلاة معه باطلة. وكذا الطهارة من الحدث، فإنّ طروّ الحدث ولو في الأكوان المتخلّلة موجب لبطلان الصلاة بلا فرق بين القول بكون الطهارة عبارة عن الحالة النفسانيّة المسبّبة عن الغسل والمسح علىٰ ماهو المعروف، أو القول بكونها عبارة عن نفس الغسل والمسح، فإنّ الطهارة بالمعنىٰ الثاني وإن كانت متصرّمة الوجود، إلّا إنّه لها بقاء في نظر الشارع كما في تقرير سيدنا الأستاذ مع تلخيص منّا. وهذا هو العمدة في أقسام الشروط.

الفراغ عن المشروط، بل الدخول فيه، بل الكون علىٰ هيئة الداخل، حكمُ الأجزاء في عدم الالتفات، فلا اعتبارَ بالشكّ في الوقت والقبلة واللباس والطهارة بأقسامها، والاستقرار ونحوها بعد الدخول في الغاية. ولا فرق بين الوضوء وغيره» انتهىٰ، وتبعه بعض من تأخّر عنه.

واستقرب في مقام آخر إلغاء الشرط في الشكّ بالنسبة إلىٰ غير ما دخل فيه من الغايات.

وأمّا الأقوال، فالأوّل منها هو جريان قاعدة التجاوز في جميع أقسام الشروط سواء كان الشكّ فيها قبل الفراغ أو بعده، كما أشار إليه بقوله:

(ذكر بعضُ الأساطين)، أعني: كاشف الغطاء ﴿ﷺ﴾: **(إنّ حكم الشكّ في الشروط بالنسبة إلىٰ الفراغ عن المشروط)** وذلك كالشكّ في الطهارة بعد إتيان صلاة الظهر **(بل الدخول فيه)**، أي: بل الشكّ في الشروط بالنسبة إلىٰ الدخول في المشروط **(بل الكون علىٰ هيئة الداخل، حكمُ الأجزاء في عدم الالتفات)** أي: حكم الشكّ في الشروط هو حكم الشكّ في الأجزاء في جريان قاعدة التجاوز بأنْ لا يلتفت إلىٰ الشكّ بعد التجاوز والفراغ. والوجه فيه هو عموم الروايات كقوله ﷺ: (كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضىٰ فامضه كما هو)[1].

وحاصل الاستدلال بالروايات علىٰ جريان قاعدة التجاوز في الشروط علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّ الروايات تبيّن اعتبار ظاهر حال العاقل بأنّه لا يقدم علىٰ العمل في مقام إبراء الذمّة إلّا بعد إحراز ما يعتبر فيه، وتقرّر بناء العقلاء علىٰ عدم العبرة بالشكّ بعد التهيؤ فضلاً عن التجاوز والدخول في الغير أو الفراغ.

(فلا اعتبارَ بالشكّ في الوقت والقبلة واللباس والطهارة بأقسامها) أي: عن الخبث والحدث الأصغر والأكبر **(والاستقرار)** أي: الطمأنينة **(ونحوها)** كالنيّة **(بعد الدخول في الغاية)** كالصلاة مثلاً **(وتبعه بعض من تأخّر عنه)** كالشيخ مهدي النوري في تعليقه علىٰ كشف الغطاء علىٰ ما في شرح الاعتمادي.

(واستقرب) كاشف الغطاء **(في مقام آخر)** إجراء **(إلغاء الشرط في الشكّ بالنسبة إلىٰ غير ما دخل فيه من الغايات)** كالعصر بالنسبة إلىٰ الشكّ في الطهارة في صلاة الظهر، فكما

(١) التهذيب ٢: ١٤٢٦/٣٤٤، الوسائل ٨: ٢٣٨، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٣، ح ٣.

وما أبعد ما بينه وبين ما ذكره بعض الأصحاب من اعتبار الشكّ في الشرط حتىٰ بعد الفراغ عن المشروط، فأوجب إعادة المشروط.

والأقوىٰ التفصيلُ بين الفراغ عن المشروط فيلغو الشكّ في الشرط بالنسبة إليه، لعموم لغويّة الشكّ في الشيء بعد التجاوز عنه.

لايعتنىٰ بالشكّ في الطهارة بالنسبة إلىٰ الظهر كذلك لايعتنىٰ به بالنسبة إلىٰ العصر أيضاً. هذا تمام الكلام في القول الأوّل وهو جريان قاعدة التجاوز في الشروط مطلقاً.

والقول الثاني يكون في مقابل القول الأوّل، أعني: عدم جريان قاعدة التجاوز في الشروط مطلقاً، وهو ما أشار إليه بقوله:

(وما أبعد ما بينه)، أعني: قول كاشف الغطاء **(وبين ماذكره بعض الأصحاب)** كصاحب المدارك والفاضل الهندي في كشف اللثام، حيث يظهر منهما المنع مطلقاً، أي: حتىٰ إذا حصل الشكّ بعد الفراغ عن المشروط، كما أشار إليه بقوله: **(من اعتبار الشكّ في الشرط حتىٰ بعد الفراغ عن المشروط، فأوجب إعادة المشروط)**.

وحاصل ما عن المدارك وكشف اللثام هو عدم جريان قاعدة التجاوز في الشكّ في الشرط أصلاً، ففي محكي كشف اللثام بعد نقل كلام العلّامة في باب الطواف، إنّه إنْ شكّ في الطهارة في أثناء الطواف استأنفه مع الطهارة، لأنّه شكّ في العبادة قبل تمامها، لأنّ الشكّ في شرطها شكّ فيها، ولعلّ الوجه في عدم جريان قاعدة التجاوز في الشكّ هو عدم شمول لفظ الشيء في روايات قاعدة التجاوز للشرائط، فلا تجري ـ حينئذ ـ القاعدة لو شكّ بعد الصلاة في الطهارة أو الستر أو في شرائطهما من غير فرق بين كون الشرط ممّا يجب إتيانه قبل المشروط أو تجب مقارنته مع المشروط.

وحاصل الوجه للقول بالمنع والإنكار مطلقاً هو أنّ لفظ الشيء في الأخبار منصرف عن الشرائط لظهوره في الاُمور الوجوديّة والشرط ليس كذلك، بل هو من الحالات الحاصلة للمكلّف، فلا يشمله لفظ الشيء. هذا تمام الكلام في القول الثاني.

ثمّ أشار إلىٰ القول الثالث بقوله:

(والأقوىٰ التفصيلُ بين الفراغ عن المشروط فيلغو الشكّ في الشرط بالنسبة إليه، لعموم لغويّة الشكّ في الشيء بعد التجاوز عنه.

أمّا بالنسبة إلىٰ مشروط آخر لم يدخل فيه فلا ينبغي الإشكالُ في اعتبار الشكّ فيه، لأنّ الشرط المذكور من حيث كونه شرطاً لهٰذا المشروط لم يتجاوز عنه، بل محلّه باقٍ، فالشكّ في تحقّق شرط هٰذا المشروط شكّ في الشيء قبل تجاوز محلّه، وربّما بنىٰ بعضهم ذٰلك علىٰ أنّ معنىٰ عدم العبرة بالشكّ في الشيء بعد تجاوز المحلّ، هو البناءُ علىٰ الحصول أو يختصّ بالمدخول.

أمّا بالنسبة إلىٰ مشروط آخر لم يدخل فيه فلا ينبغي الإشكالُ في اعتبار الشكّ فيه).

وحاصل هذا التفصيل الذي قوّاه المصنف﵀ يرجع إلىٰ التفصيل والتخصيص بالنسبة إلىٰ جريان القاعدة في الشكّ في الشرط من جهتين:

الجهة الأُولىٰ: اختصاص عدم العبرة بالشكّ في الشرط بعد الفراغ عن المشروط.

والجهة الثانية: اختصاص المشروط بالمشروط الذي حصل الفراغ عنه دون غيره، فإذا شكّ في الطهارة بعد الفراغ عن الظهر لايعتدّ بالشكّ في الطهارة بالنسبة إلىٰ الظهر لكونه هو المشروط الذي فرغ عنه، ويعتدّ بالشكّ في الطهارة بالنسبة إلىٰ العصر، فيجب تحصيل الطهارة بالنسبة إلىٰ العصر.

ثمّ الوجه للتخصيص من الجهة الأُولىٰ هو عدم صدق أخبار القاعدة علىٰ الشكّ في الشرط قبل الفراغ عن المشروط، وصدقها علىٰ الشكّ في الشرط بعد الفراغ عن المشروط، كما لايخفىٰ.

وأمّا الوجه للتخصيص من الجهة الثانية، فلاختصاص الأخبار بالدلالة علىٰ الحكم بوجود الشرط بالنسبة إلىٰ المشروط الذي فرغ عنه، بل مقتضاها منطوقاً ومفهوماً هو اعتبار الشكّ في الشرط بالنسبة إلىٰ مشروط آخر، كما في بحر الفوائد مع تلخيص منّا، ثمّ توضيح العبارة طبقاً لما في شرح الأُستاذ الاعتمادي (فالشكّ في تحقّق شرط هذا المشروط) أي: المشروط الآخر، كالعصر بالفرض (شكّ في الشيء قبل تجاوز محلّه) فلا تجري القاعدة.

(وربّما بنىٰ بعضهم ذلك) أعني: لغويّة الشكّ بالنسبة إلىٰ سائر الغايات، (علىٰ أنّ معنىٰ عدم العبرة بالشكّ في الشيء بعد تجاوز المحلّ، هو البناءُ علىٰ الحصول)، أي: حصول الشرط المشكوك بأن يحكم بحصول الطهارة إذا شكّ فيها، فلا يفرّق ـ حينئذ ـ بين الغايات،

أقول: لا إشكال في أنّ معناه البناءُ علىٰ حصول المشكوك فيه، لكن بعنوانه الذي يتحقّق معه تجاوزُ المحلّ، لا مطلقاً.

فلو شكّ في أثناء العصر في فعل الظهر، بنىٰ علىٰ تحقّق الظهر بعنوان أنّه شرط للعصر ولعدم وجوب العدول إليه، لا علىٰ تحقّقه مطلقاً حتىٰ لا يحتاج إلىٰ إعادتها بعد فعل العصر، فالوضوء المشكوك في ما نحن فيه إنّما فات محلّه من حيث كونه شرطاً للمشروط المتحقّق، لا من حيث كونه شرطاً للمشروط المستقبل.

فيجوز أن يصلّي العصر من دون تحصيل الطهارة الجديدة (أو يختص بالمدخول) بأن يكون معنىٰ عدم العبرة بالشكّ في الشرط مختصّاً بالمشروط الذي دخل فيه، وهو الظهر في المثال المتقدّم دون العصر.

(أقول: لا إشكال في أنّ معناه) بحسب فهم العرف هو (البناءُ علىٰ حصول المشكوك فيه، لكن بعنوانه الذي يتحقّق معه تجاوزُ المحلّ، لا مطلقاً).

فالطهارة المشكوكة محكومة بالحصول بعنوان أنّها شرط للظهر، إذ بهذا العنوان يتحقّق تجاوز محلّها، لا بعنوان أنّها شرط للعصر من دون فرق فيما ذكر بين كون القاعدة من الأُصول أو الأمارات، لأنّ المناط في جريان القاعدة هو عنوان التجاوز عن المحلّ فلا تجري فيما إذا لم يتحقّق التجاوز عن المحلّ، فإذا شكّ في أثناء العصر في فعل الظهر بنىٰ علىٰ تحقّق الظهر بعنوان أنّه شرط للعصر لصدق التجاوز عن المحلّ حينئذ، فلا يجوز البناء علىٰ تحقّقه بعنوان أنّه واجب نفسي، كي لا تجب الإعادة.

وبالجملة، إنّ لتحقّق الظهر قبل العصر عنوانين:

أحدهما: إنّه واجب في نفسه.

ثانيهما: إنّه شرط لصحّة العصر، ولهذا لو شكّ في تحقّقه في أثناء العصر بنىٰ علىٰ تحقّقه بعنوان أنّه شرط، فلا يجب العدول إليه كما أشار إليه بقوله:

(فلو شكّ في أثناء العصر في فعل الظهر، بنىٰ علىٰ تحقّق الظهر بعنوان أنّه شرط للعصر ولعدم وجوب العدول إليه، لا علىٰ تحقّقه مطلقاً) أي: حتىٰ بعنوان وجوبها النفسي (حتىٰ لا يحتاج إلىٰ إعادتها بعد فعل العصر).

إلىٰ أن قال المصنف ﵀:

ومن هنا يظهر أنّ الدخول في المشروط ـ أيضاً ـ لا يكفي في إلغاء الشكّ في الشرط، بل لابدّ من الفراغ عنه، لأنّ نسبة الشرط إلىٰ جميع أجزاء المشروط نسبة واحدة، وتجاوز محلّه باعتبار كونه شرطاً للأجزاء الماضية، فلابدّ من إحرازه للأجزاء المستقبلة.

نعم، ربما يدّعىٰ ـ في مثل الوضوء ـ أنّ محلّ إحرازه لجميع أجزاء الصلاة قبل الصلاة لا عند كلّ جزء، ومن هنا قد يفصّل بين ما كان من قبيل الوضوء ممّا يكون محلّ إحرازه قبل الدخول في العبادة وبين غيره ممّا ليس كذلك، كالاستقبال والستر، فإنّ إحرازهما ممكن في

(ومن هنا)، أي من الحكم بحصول المشكوك بعنوانه الذي يتحقّق معه التجاوز (يظهر أنّ الدخول في المشروط ـ أيضاً ـ لا يكفي في إلغاء الشكّ في الشرط، بل لا بدّ من الفراغ عنه، لأنّ نسبة الشرط إلىٰ جميع أجزاء المشروط نسبة واحدة) وهي الشرطيّة لكونه شرطاً لمجموع العمل الواجب.

(وتجاوز محلّه) إذا شكّ في الأثناء إنّما هو (باعتبار كونه شرطاً للأجزاء الماضية، فلابدّ من إحرازه للأجزاء المستقبلة) إن أمكن إحرازه في الأثناء كالساتر مثلاً، وإن لم يمكن إحرازه في الأثناء كالطهارة يستأنف الواجب بعد تحصيلها. هذا تمام الكلام في القول الثالث.

نعم، هنا تفصيل آخر وهو القول الرابع، وقد أشار إليه بقوله:

(ومن هنا قد يفصّل بين ما كان من قبيل الوضوء ممّا يكون محلّ إحرازه قبل الدخول في العبادة وبين غيره ممّا ليس كذلك، كالاستقبال والستر، فإنّ إحرازهما ممكن في كلّ جزء).

وحاصل الكلام في هذا التفصيل هو أنّ التفصيل المذكور مبني علىٰ أن يكون الوضوء ممّا يجب إحرازه قبل الدخول في الغاية، كالصلاة وغيرها، فيكون محلّ الوضوء قبل الصلاة، فإذا شكّ فيه في أثناء الصلاة كان الشكّ بعد تجاوز محلّه، فلا يعتدّ بالشكّ حتىٰ بالنسبة إلىٰ سائر الغايات، ومن هنا يفصل بين الشرط المشكوك فيه الذي يمكن إحرازه وتحصيله حال الشكّ في الأثناء كالستر والاستقبال والنيّة بالنسبة إلىٰ الصلاة، وبين الشرط المشكوك فيه الذي لا يمكن إحرازه حين الشكّ في الأثناء كالوضوء علىٰ الفرض المزبور، بأن يعتدّ بالشكّ في القسم الأوّل فيجب إحرازه بالنسبة إلىٰ الأجزاء اللاحقة.

نعم، لا يلتفت إليه ويبني علىٰ تحقّق الشرط بالنسبة إلىٰ السابقة لصدق التجاوز بالنسبة

كلّ جزء، وليس المحلّ الموظّف لإحرازها قبل الصلاة بالخصوص، بخلاف الوضوء.

وحينئذٍ فلو شكّ في أثناء الصلاة في الستر أو الساتر، وجب عليه إحرازه في أثناء الصلاة للأجزاء المستقبلة، والمسألة لا تخلو عن إشكال، إلّا إنّه ربّما يشهد لما ذكرنا ـ من التفصيل بين الشكّ في الوضوء في أثناء الصلاة، وفيه بعده ـ صحيحةُ عليّ بن جعفر عن أخيه

إليها دون الأجزاء اللاحقة ولا يعتدّ بالشكّ في القسم الثاني، أعني: الوضوء مطلقاً، وذلك لتجاوز محلّه بالنسبة إلىٰ الجميع، وقد نسب هذا التفصيل إلىٰ صاحب الجواهر، ثمّ وجه هذا التفصيل واضح، وهو صدق تجاوز المحلّ فيما إذا شكّ في الوضوء في الأثناء وعدم صدقه بالنسبة إلىٰ الأجزاء اللاحقة فيما إذا شكّ في الستر مثلاً في الأثناء.

وبعبارة أُخرىٰ: القول الرابع هو التفصيل في الشرائط بين ما كان اللازم إيجادها قبل الصلاة كالطهارة، وبين ما كان مقارناً لجميع أفعال الصلاة كالستر والاستقبال فتجري القاعدة في الأوّل دون الثاني.

هذا تمام الكلام في نقل عمدة الأقوال مع وجه كلّ واحد منها، وبقي الكلام في الأمر الثالث وهو مختار المصنف من هذه الأقوال، وتقدّم أنّه اختار القول الثالث وهو التفصيل بين الشكّ في الشرط بعد الفراغ عن المشروط فلا يعتنىٰ به بالنسبة إلىٰ المشروط الذي حصل الفراغ عنه، وبين الشكّ في الشرط قبل الفراغ عنه فيجب الالتفات إليه، هذا ملخّص الكلام في المقام، ومن يريد بسط الكلام فعليه بالكتب المبسوطة كالأوثق مثلاً.

(والمسألة لا تخلو عن إشكال).

حيث يكون التفصيل الأوّل مبنيّاً علىٰ كون نسبة الشرط إلىٰ جميع أجزاء المشروط واحدة، كما أنّ التفصيل الثاني مبنيٌّ علىٰ أن يكون محلّ الوضوء قبل الدخول في الصلاة، فيمكن ردّ كلا التفصيلين بردّ المبنىٰ سيما التفصيل الثاني.

ففيه: إنّ الشرط ليس فعل الوضوء بل هو الحالة الحاصلة منه، يعتبر اقترانها لجميع أفعال الصلاة كالستر، ولذا تبطل الصلاة علىٰ تقدير انتفاء الطهارة ولو في جزئها الأخير، ثمّ يذكر لما اختاره من التفصيل شاهداً من الرواية حيث يقول:

(إلّا إنّه ربّما يشهد لما ذكرنا من التفصيل بين الشكّ في الوضوء في أثناء الصلاة) فيجب الاستئناف مع عدم إحراز الشرط **(وفيه بعده)** أي: الشكّ في الوضوء بعد الصلاة، فلا

قال: سَألتهُ عن الرجل يَكُون علىٰ وضوء ثمّ يشكّ، علىٰ وضوء هو أم لا؟ قال: (إذا ذكرها وهو في صلاته انصرف وأعادها، وإنْ ذكر وقد فرغ من صلاته أجزأه ذلك)[1] بناءً علىٰ أنّ مـوردَ السؤال الكونُ علىٰ الوضوء باعتقاده ثمّ شكّ في ذلك.

المـوضع السـادس: إنّ الشكّ في صـحّة الشيء المأتي بـه حـكمُهُ حكـمُ الشكّ في

يستأنف (صحيحة علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الرجل يكون علىٰ وضوء ثمّ يشكّ، علىٰ وضوء هو أم لا؟ قال: (إذا ذكرها) أي: التفت إلىٰ الشكّ في الطهارة (وهو في صلاته انصرف) عن الصلاة، وتطهّر (وأعادها، وإن ذكر وقد فرغ من صلاته أجزأه ذلك) بناءً علىٰ أنّ مورد السؤال الكون علىٰ الوضوء باعتقاده ثمّ شكّ في ذلك) بأن يكون الشكّ بعد الاعتقاد بالطهارة من قبيل الشكّ الساري، لا الشكّ الطاري المعتبر في الاستصحاب.

وتوضيح الكلام علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّ قوله: «الرجل يكون علىٰ وضوء ثـمّ يشكّ ... إلىٰ آخره» يحتمل فيه معنيان:

أحدهما: إنّ الرجل كان معتقداً بأنّه متطهّر ثمّ شكّ فيه بالشكّ الساري الذي هو ـ أيضاً ـ من موارد قاعدة التجاوز، فتكون الرواية مؤيّدة لما ادّعاه في مثل الطهارة من التفصيل بين الشكّ في الأثناء والشكّ بعد الفراغ.

وثانيهما: إنّ الرجل تطهّر ثمّ شكّ في بقاء طهارته في الأثناء أو بعد الفراغ، وعلىٰ هذا المعنىٰ تكون الرواية أجنبيّة عمّا نحن فيه ومخالفة للإجماع، لأنّ وظيفة الشاكّ في الطهارة في أثناء الصلاة هو استصحابها، لا إعادة الصلاة، فتكون الصحيحة مؤيّدة لما هو مقصود المصنف رحمه الله من التفصيل المذكور بناءً علىٰ الشكّ الساري لا بناءً علىٰ الاستصحاب إلّا أن يقال بأنّ الصحيحة ظاهرة في الاستصحاب لا في الشكّ السـاري، فـحينئذ لا ربـط لهـا بالمقام، كما عرفت.

(الموضع السادس:).

والغرض من البحث في هذا الموضع السادس هو بيان حكم الشكّ في صحّة المأتي به الناشيء من انتفاء ما له دخل في تحقّق المأتي به علىٰ نحو الصحيح مقابل الغلط، كأداء

---

(١) قرب الإسناد: ١٧٧/٦٥١. الوسائل ١: ٤٧٣، أبواب الوضوء، ب ٤٤، ح ٢.

الإتيان، بل هو هو، لأنّ مرجعه إلىٰ الشكّ في وجود الشيء الصحيح. ومحلّ الكلام ما لا يرجع فيه الشكّ إلىٰ الشكّ في ترك بعض ما يعتبر في الصحّة.

الحروف من المخارج وأداء الكلام علىٰ طبق ما هو المقرّر في النحو وعلىٰ الترتيب المقرّر في اللغة ونحوها، كالموالاة بين حروف الكلمة أو كلمات الآية، فيبحث عن الشكّ في صحّة الشيء المأتي به الناشىء عن انتفاء الأمور المذكورة، هل حكمه حكم الشكّ في أصل الإتيان، فتجري فيه قاعدة التجاوز، كما تجري في الشكّ في أصل إتيان القراءة بعد التجاوز عن المحلّ أم لا؟.

يقول المصنف ﷺ بأنّ حكم الشكّ في صحّة المأتي به هو حكم الشكّ في الإتيان (بل هو هو، لأنّ مرجعه) أي: الشكّ في صحّة المأتي به الموجود إلىٰ الشكّ في وجود الشيء الصحيح. فما دلّ علىٰ عدم العبرة بالشكّ في الوجود بعد تجاوز المحلّ يعمّ الشكّ في الصحّة أيضاً، كما لا يخفىٰ.

قولُه: **(ومحلّ الكلام ما لا يرجع فيه الشكّ إلىٰ الشكّ في ترك بعض ما يعتبر في الصحة)**.

دفعٌ لما يمكن أن يتوهّم، من أنّ البحث عن الشكّ في صحة المأتي به في الموضع السادس يرجع إلىٰ الشكّ فيما يعتبر فيه، وقد تقدّم الكلام فيه في الموضع الخامس فالبحث عنه ثانياً في هذا الموضع السادس ليس إلّا تكراراً لما سبق، وحاصل الدفع يتّضح بعد الفرق بين ما تقدّم البحث عنه في الموضع الخامس، وبين ما يبحث عنه في هذا الموضع السادس.

وتوضيح الفرق: إنّ محلّ الكلام في الموضع الخامس هو الشكّ في الشروط التي لها وجودات مستقلّة مع قطع النظر عن وجود مشروطها كالطهارة والاستقبال والستر ونحوها، فيرجع الشكّ فيها إلىٰ الشكّ في أصل وجودها وهو مورد قاعدة التجاوز، فتجري فيها قاعدة التجاوز، حتىٰ القول بعدم شمولها للشكّ في الصحّة.

وهذا بخلاف الشكّ في صحّة المأتي به في المقام حيث يكون المشكوك فيه من كيفيّات المشروط وموجوداً بوجوده، بمعنىٰ أنّه لا يعدّ مغايراً للمشروط بحسب الوجود عرفاً، فيتضح من هذا الفرق أنّ الشكّ في صحّة المأتي به في الموضع السادس لا يرجع إلىٰ الشكّ فيما يعتبر فيه، كي يكون البحث عنه في الموضع السادس تكراراً لما سبق، إذ

كما لو شكّ في تحقق الموالاة المعتبرة في حروف الكلمة أو كلمات الآية.

لكنّ الإنصافَ أنّ الإلحاقَ لا يخلو عن إشكال، لأنّ الظاهر من أخبار الشكّ في الشيء أنّه مختصّ بغير هٰذه الصورة، إلّا أن يدّعىٰ تنقيح المناط، أو يستند فيه إلىٰ بعض ما يستفاد منه العموم، مثل موثّقة[1] ابن أبي يعفور، أو يجعل أصالة الصحّة في فعل الفاعل المريد للصحيح أصلاً برأسه.

الشكّ في الصحّة في المقام لا يرجع إلىٰ الشكّ في ترك ما يعتبر في الصحّة، كما أشار إليه بقوله المتقدّم، أي: (ومحلّ الكلام ما لا يرجع فيه الشكّ إلىٰ الشكّ في ترك بعض ما يعتبر في الصحة) كالطهارة مثلاً.

بل محلّ الكلام ما أشار إليه بقوله:

(كما لو شكّ في تحقّق الموالاة المعتبرة في حروف الكلمة أو كلمات الآية).

فيحتمل إلحاقه بالشكّ في الشكّ في الوجود؛ إمّا لعموم القاعدة وشمولها الشكّ في الصحّة أيضاً، وإمّا لكون الشكّ في الصحّة شكّاً في وجود الصحيح، وإمّا الشكّ في الصحّة من جهة الشكّ في الشرط كالطهارة مثلاً، فهو خارج عن محلّ الكلام، لأنّ الشكّ فيه شكّ في الوجود تجري فيه القاعدة من دون إشكال.

(لكن الإنصاف أنّ الإلحاق لا يخلو عن إشكال، لأنّ الظاهر من أخبار الشكّ في الشيء أنّه مختصّ بغير هذه الصورة).

إذ الظاهر منها هو الشكّ في وجود شيء يُعدّ عرفاً عملاً مستقلّاً، فلا يشمل الشكّ في الصحّة، (إلّا أن يدّعىٰ تنقيح المناط) بأن يقال: إنّ مناط عدم العبرة بالشكّ هو تجاوز المحلّ من دون فرق بين أقسام المشكوك، لكن المناط الظنّي غير مفيد والقطعي غير موجود.

(أو يستند فيه إلىٰ بعض ما يستفاد منه العموم، مثل موثقة ابن أبي يعفور).

ولعلّ وجه استفادة التعميم منها علىٰ مافي شرح الاعتمادي هو أنّه حكم فيها بعدم العبرة بالشكّ في شيء من الوضوء بعد الفراغ عنه، فإنّ الشيء يعمّ مثل الموالاة والترتيب فلا يعتدّ بالشكّ فيهما بعد الفراغ عن الوضوء (أو يجعل أصالة الصحّة في فعل الفاعل المريد

---

(١) التهذيب ١: ١٠١ / ٢٦٢. السرائر ٣: ٥٥٤. الوسائل ١: ٤٧٠، أبواب الوضوء، ب ٤٢، ح ٢.

ومدركهُ ظهورُ حال المسلم.

قال فخر الدين في الإيضاح في مسألة الشكّ في بعض أفعال الطهارة: «إنّ الأصلَ في فعل العاقل المكلّف الذي يقصد براءة ذمّته بفعل صحيح وهو يعلم الكيفيّة والكمّيّة، الصحّةُ» انتهىٰ.

ويمكن استفادة اعتباره من عموم التعليل المتقدّم في قوله: (هو حين يتوضّأ أذكرُ مِنهُ حينَ يشكّ)[1] فإنّه بمنزلة صغرىٰ لقوله، فإذا كان أذكر فلا يترك ما يعتبر في صحّة عمله الذي يريد به إبراء ذمّته، لأنّ الترك سهواً خلافُ فرض الذكر، وعمداً خلافُ إرادة الإبراء.

للصحيح أصلاً برأسه) من غير حاجة إلىٰ قاعدة التجاوز المختصّة فرضاً بالشكّ في الوجود، كي يقال: إنّها غير جارية في الشكّ في الصحّة، كما اختاره المقدس الأردبيلي في مجمع الفائدة والشهيد الثاني في المسالك وفي تمهيد القواعد، والوجه علىٰ مايظهر من كلام الشهيد هو تقديم الظاهر علىٰ الأصل، إذ ظاهر حال المسلم هو الإتيان بالمأمور به علىٰ النحو الصحيح، كما أشار إليه بقوله:

(ومدركه)، أي: الأصل المزبور هو (ظهور حال المسلم) إلّا إنّ اعتبار هذا الظهور يحتاج إلىٰ دليل فأشار إليه بقوله:

(ويمكن استفادة اعتباره من عموم التعليل المتقدّم في قوله: (هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ) فإنّه بمنزلة صغرىٰ لقوله، فإذا كان أذكر فلا يترك ما يعتبر في صحّة عمله الذي يريد به إبراء ذمّته، لأنّ الترك سهواً خلاف فرض الذكر) المستفاد من قوله: أذكر، **(وعمداً خلاف إرادة الإبراء)**.

وحاصل الكلام أنّ فساد العمل يحصل بترك ما يعتبر فيه، ثمّ ترك ما يعتبر في العمل لا يخلو عن أحد وجهين: أحدهما: هو الترك عمداً، ثانيهما: هو الترك نسياناً، ولا يمكن الالتزام بهما، لأنّ الأوّل مخالف لقصد الابراء، والثاني مخالف لفرض الذكر. هذا تمام الكلام في الموضع السادس.

---

(١) التهذيب ١: ١٠١/٢٦٥، الوسائل ١: ٤٧١، أبواب الوضوء، ب ٤٢، ح ٧.

الموضع السابع: الظاهرُ أنّ المرادَ بالشكّ في موضع هٰذا الأصل هو الشكّ الطـاريء بسبب الغفلة عن صورة العمل، فلو علم كيفيّة غسل اليد وأنّه كان بارتماسها في الماء، لكن شكّ في أنّ ما تحت خاتمه ينغسل بالارتماس أم لا؟ ففي الحكم بعدم الالتفات وجهان:

من إطلاق بعض الأخبار، ومن التعليل بقوله: (هو حين يتوضّأ أذكرُ منه حين يشكّ) فإنّ التعليل يدلّ علىٰ تخصيص الحكم بمورده مع عموم السؤال، فيدلّ علىٰ نفيه عن غير مورد

(الموضع السابع:).

والغرض من الكلام في هذا الموضع السابع هو بيان المراد من الشكّ المأخوذ في موضوع قاعدة التجاوز، هل هو مطلق الشكّ أو الشكّ الناشيء بسبب الغفلة عن صورة العمل؟ وقد رجّح المصنف الاحتمال الثاني، حيث قال:

(الظاهر أنّ المراد بالشكّ في موضع هذا الأصل هو الشكّ الطاريء بسبب الغفلة عن صورة العمل).

ولعلّ الوجه في ذلك هو انصراف الشكّ في الشيء بعد تجاوز محلّه إلىٰ الشكّ الناشيء عن الغفلة، وكيف كان **(فلو علم كيفيّة غسل اليد وأنّه كان بارتماسها في الماء، لكن شكّ في أنّ ما تحت خاتمه ينغسل بالارتماس أم لا؟ ففي الحكم بعدم الالتفات وجهان)**:

أحدهما: عدم الالتفات إلىٰ الشكّ.

وثانيهما: الالتفات إليه.

وأشار إلىٰ وجه الأوّل بقوله:

(من إطلاق بعض الأخبار) فيدلّ علىٰ عدم العبرة بالشكّ في الشيء بعد تجاوز المحلّ وإنْ لم يكن ناشئاً عن الجهل بصورة العمل.

ثمّ أشار إلىٰ وجه الثاني بقوله:

(ومن التعليل بقوله: (هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ) فإنّ التعليل يدلّ علىٰ تخصيص الحكم بمورده).

لأنّ الحكم المعلّل يدور مدار علّته وجوداً وعدماً، ضيقاً وسعة، ثمّ العلّة وهي الأذكريّة مختصّة بمورد الجهل بصورة العمل، فالحكم وهو عدم الالتفات إلىٰ الشكّ ـ أيضاً ـ يختصّ به.

العلّة.

نعم، لا فرق بين أن يكون المحتملُ تركَ الجزء نسياناً أو تركَهُ تعمّداً، والتعليلُ المذكور بضميمة الكبرىٰ المتقدّمة يدلّ علىٰ نفي الاحتمالين، ولو كان الشكّ من جهة احتمال وجود الحائل علىٰ البدن، ففي شمول الأخبار له الوجهان.

نعم، قد تجري هنا أصالةُ عدم الحائل فيحكم بعدمه حتىٰ لو لم يفرغ عن الوضوء، بل لم يشرع في غسل موضع احتمال الحائل، لكنّه من الأُصول المثبتة، وقد ذكرنا بعض الكلام في

وإنْ كان السؤال عن الشكّ بعد الوضوء يعمّ كلّ شكّ كما أشار إليه بقوله:

(مع عموم السؤال، فيدلّ علىٰ نفيه عن غير مورد العلة).

أي: فدلّ التعليل علىٰ نفي الحكم، أعني: عدم الالتفات إلىٰ الشكّ عن غير مورد العلّة، وهو مورد الشكّ في مانعيّة الموجود، كما تقدّم في مثال الشكّ في انغسال تحت الخاتم، فيجب الالتفات إلىٰ الشكّ في مورد الشكّ في مانعيّة الموجود لكونه خارجاً عن مورد التعليل.

(نعم، لا فرق بين أن يكون المحتمل ترك الجزء نسياناً أو تركه تعمداً)، كما عرفت في آخر الموضع السادس، وأشار إلىٰ وجه ذلك بقوله:

(والتعليل المذكور بضميمة الكبرىٰ المتقدّمة) أعني: فلا يترك ما يعتبر في صحة عمله ... إلىٰ آخره (يدلّ علىٰ نفي الاحتمالين) أعني: الترك نسياناً والترك عمداً.

وبالجملة، إنّ مورد التعليل هو من يريد الإبراء، فهو لو كان مع ذلك أذكر لا يترك شيئاً؛ لا عمداً لكونه علىٰ خلاف فرض إرادة الإبراء، ولا نسياناً لكونه علىٰ خلاف فرض الذكر.

(ولو كان الشكّ من جهة احتمال وجود الحائل علىٰ البدن) لا من جهة احتمال مانعيّة الموجود (ففي شمول الأخبار له الوجهان) المتقدّمان في احتمال مانعيّة الموجود وقد عرفت ترجيح المصنف ﷺ لجانب عدم الشمول.

(نعم، قد تجري هنا أصالة عدم الحائل فيحكم بعدمه) بالاستصحاب لا بالقاعدة، فيجري الأصل ويحكم بعدم الحائل (حتىٰ لو لم يفرغ عن الوضوء، بل لم يشرع في غسل موضع احتمال الحائل، لكنّه من الأُصول المثبتة) وذلك لأنّ ما يترتّب عليه هو انغسال البشرة وهو من اللوازم العاديّة لعدم الحائل، فيكون استصحاب عدم الحائل أصلاً مثبتاً،

ذلك في بعض الأُمور المتقدّمة.

وقد تقدّم عدم اعتباره إلّا على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ، كما أشار إليه بقوله: (وقد ذكرنا بعض الكلام في ذلك في بعض الأُمور المتقدّمة). هذا تمام الكلام في المسألة الثانية.

المسألة الثالثة

في أصالة الصحّة في فعل الغير.

وهي في الجملة من الأُصول المجمع عليها فتوىً وعملاً بين المسلمين، فـلا عـبرة في موردها بأصالة الفساد المتّفق عليها عند الشكّ، إلّا إنّ معرفةَ مواردها ومقدار ما يترتّب عليها من الآثار ومعرفة حالها عند مقابلتها لما عدا أصالة الفساد من الأُصول، يتوقفُ علىٰ بيان مدركها من الأدلّة الأربعة.

(المسألة الثالثة: في أصالة الصحّة في فعل الغير).

وينبغي أن يقع الكلام فيها من جهات:

الجهة الأُولىٰ: في اعتبار أصالة الصحّة في فعل الغير.

الجهة الثانية: في الفرق بينها وبين قاعدة الفراغ.

الجهة الثالثة: في مدركها.

أمّا الجهة الأُولىٰ فهو ما أشار إليه بقوله:

(وهي في الجملة) أي: علىٰ نحو الإيجاب الجزئي (من الأُصول المجمع عليها فـتوىً وعملاً بين المسلمين).

فقوله: في الجملة، إشارة إلىٰ ما يأتي في كلام المصنفﷺ من البحث في أنّ موردها، هل هو خصوص صورة مطابقة اعتقادي الفاعل والحامل أو لا تختصّ بهذه الصورة، بل تجري في جميع الصور؟ وكذلك هل يكون موردها مختصّاً بصورة الشكّ في الرافع كطروّ المفسد، أو تجري في صورة الشكّ في المقتضي أيضاً؟.

وكيف كان (فلا عبرة في موردها بأصالة الفساد المتفق عليها عند الشكّ، إلّا إنّ معرفة مواردها) أي: أصالة الصحّة في فعل الغير (ومقدار ما يترتّب عليها من الآثار)كما يأتي في الأمر الخامس (ومعرفة حالها عند مقابلتها لما عدا أصالة الفساد من الأُصول) الموضوعيّة كأصالة عدم البلوغ إذا شكّ في بلوغ البائع عند البيع مثلاً (يتوقّف علىٰ بيان مدركها) بل تتوقّف معرفة مواردها علىٰ الفرق بينها وبين قاعدة الفراغ وهو الجهة الثانية.

وحاصل الفرق والامتياز علىٰ ما في تقرير سيدنا الأُستاذ دام ظلّه يمكن بأحد وجهين:

ولابدّ من تقديم ما فيه إشارةٌ إلىٰ هٰذه القاعدة في الجملة، من الكتاب والسنّة.

الأوّل: إنّ قاعدة الفراغ جارية بالنسبة إلىٰ العمل الصادر من نفس الشاكّ علىٰ ما هو المستفاد من أدلّتها، ومورد أصالة الصحّة هو عمل الغير.

الثاني: إنّ قاعدة الفراغ مختصّة بما إذا كان الشكّ بعد الفراغ من العمل، غاية الأمر يمكن تعميمها للجزء أيضاً.

وأمّا أصالة الصحّة، فلا اختصاص لها بالشكّ بعد الفراغ، بل هي جارية عند الشكّ في صحّة العمل في أثنائه أيضاً، كما إذا كان أحد مشغولاً بالصلاة علىٰ الميت، وشككنا في صحّة هذه الصلاة، لاحتمال كون الميت مقلوباً مثلاً، فتجري أصالة الصحّة بلا إشكال.

وبقي الكلام في الجهة الثالثة وهي العمدة، وقد أشار إليها بقوله:

(ولابدّ من تقديم مافيه إشارة إلىٰ هذه القاعدة في الجملة، من الكتاب والسنّة).

وقبل تقريب دلالة الكتاب والسنّة علىٰ حجيّة أصالة الصحّة لابدّ من بيان ماهو المراد من الصحيح في المقام، كي يتّضح محلّ النزاع والكلام.

وحاصل الكلام في معنىٰ الصحيح هو أنّ الصحيح قد يطلق في مقابل القبيح وقد يطلق في مقابل الفاسد، فمعنىٰ أصالة الصحّة علىٰ الأوّل هو الحمل علىٰ الحسن المباح في مقابل الحمل علىٰ القبيح المحرّم، وعلىٰ الثاني هو ترتيب الأثر علىٰ العمل الصادر من الغير في مقابل الفاسد، أعني: عدم ترتيب الأثر علىٰ العمل الصادر من الغير.

ومحلّ النزاع والكلام هو الصحيح بالمعنىٰ الثاني لا بالمعنىٰ الأوّل، ثمّ أصالة الصحّة بالمعنىٰ الثاني لا تختصّ بعمل المؤمن، بل تجري في حقّ جميع المسلمين، بل الكافرين - أيضاً - في بعض الموارد، كما في بعض المعاملات الصادرة منهم علىٰ ما في تقرير سيدنا الأُستاذ دام ظلّه مع تلخيص منّا.

ثمّ المستفاد من بعض الآيات والروايات هو أصالة الصحّة بالمعنىٰ الأوّل كقوله تعالىٰ: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسناً﴾ وقولهﷺ: (ضع أمر أخيك علىٰ أحسنه)[1].

وكيف كان، فقد ذكر المصنفﷺ جملة من الآيات:

---

(١) الكافي ٢: ٣/٣٦٢. الوسائل ١٢: ٣٠٢، أبواب أحكام العشرة، ب ١٦١، ح ٣.

أمّا الكتاب: فنه آيات، منها: قوله تعالىٰ: ﴿وَقُولُوا لِلنّاسِ حُسناً﴾[١] بناءً علىٰ تفسيره بما في الكافي من قولهﷺ: (لا تقولوا إلّا خيراً حتىٰ تعلموا ما هو)[٢] ولعلّ مبناه علىٰ إرادة الظنّ والاعتقاد من القول.

ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿اجتَنِبُوا كثيراً مِنَ الظّنِّ إنّ بَعضَ الظّنِّ إثمٌ﴾[٣] فإنّ ظنّ السوء إثم، وإلّا لم يكن شيء من الظنّ إثماً.

(**منها: قوله تعالىٰ: ﴿وَقُولُوا لِلنّاسِ حُسناً﴾ بناءً علىٰ تفسيره بما في الكافي من قولهﷺ: (لا تقولوا إلّا خيراً حتىٰ تعلموا ما هو)**).

وقوله تعالىٰ: ﴿وَقُولُوا لِلنّاسِ حُسناً﴾ وإن كان ظاهراً في مخاطبتهم بكلام حسن لايوجب البغضاء وكسر القلب، فيكون تفسيره خاطبوا الناس بكلام حسن، وكان هذا التفسير أجنبيّاً عمّا نحن فيه إلّا إنّه بناءً علىٰ تفسيره بما في الكافي يكون دليلاً علىٰ ما نحن فيه، إذ حاصل تفسير الآية ـ حينئذ ـ هو أنّه إذا رأيتم من أحد عملاً كشرب المائع مثلاً لا تدرون أنّه خير كشرب الماء، أو شرّ كشرب الخمر، فقولوا: إنّه خير حتىٰ تعلموا أنّه شرّ، وهذا التفسير الذي هو مضمون رواية الكافي يكون مربوطاً بما نحن فيه إن أُريد من القول الظنّ والاعتقاد، كي يكون المعنىٰ: واعتقدوا عمل الناس خيراً، كما أشار إليه بقوله: (**ولعلّ مبناه علىٰ إرادة الظنّ والاعتقاد من القول**).

وأمّا لو أُريد منه مجرّد ذكر الناس بحسن العمل، لكان قوله تعالىٰ ـ أيضاً ـ أجنبيّاً عمّا نحن فيه.

(**ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿اجتَنِبُوا كثيراً مِنَ الظّنِّ إنّ بَعضَ الظّنِّ إثمٌ﴾ فإنّ ظنّ السوء إثم**).

إذ القدر المتيقّن من الظنون في كونه إثماً هو ظنّ السوء.

(**وإلّا لم يكن شيء من الظن إثماً**).

أي: ولو لم يكن ظنّ السوء إثماً مع كونه أقبح الظنون، فلا يوجد مصداق للظنّ الإثم،

---

(١) البقرة: ٨٣.

(٢) الكافي ٢: ١٦٤/٩. الوسائل ١٦: ٣٤١، أبواب فعل المعروف، ب ٢١، ح ٢.

(٣) الحجرات: ١٢.

ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿أَوفُوا بالعُقُودِ﴾[1] بناءً علىٰ أنّ الخارج من عمومه ليس إلّا ما علم فساده، لأنّه المتيقّن. وكذا قوله تعالىٰ: ﴿إلّا أن تكُونَ تِجارَةً عَن تَراضٍ﴾[2].

والاستدلال به يظهر من المحقّق الثاني، حيث تمسّك في مسألة بيع الراهن، مدّعياً بسبق إذن المرتهن، وأنكر المرتهن بأنّ الأصل صحّة البيع ولزومه و وجوب الوفاء بالعقد، لكن لا

فإذا ثبت كون ظنّ السوء إثماً وجب تركه المستلزم لحمل فعل الناس علىٰ الصحيح.

(ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿أَوفُوا بالعُقُودِ﴾ بناءً علىٰ أنّ الخارج من عمومه ليس إلّا ما علم فساده، لأنّه المتيقّن).

أي: الآية تدلّ علىٰ وجوب الوفاء بالعقود عموماً المستلزم لصحّتها، كذلك خرج منه العقد الفاسد، والمتيقّن هو خروج معلوم الفساد فيبقىٰ المشكوك تحت العامّ وهذا معنىٰ أصالة الصحّة.

(وكذا قوله تعالىٰ: ﴿إلّا أن تكُونَ تِجارَةً عَن تَراضٍ﴾).

حيث يكون متيقّن الفساد خارجاً عنه فيبقىٰ المشكوك تحت العامّ المستلزم لصحّة التجارة بمقتضىٰ أصالة الصحّة بالمعنىٰ المتقدّم.

(والاستدلال به).

أي: بما ذكر من الآيتين أعني: أوفوا بالعقود والتجارة عن تراض (يظهر من المحقّق الثاني، حيث تمسّك في مسألة بيع الراهن) العين المرهونة (مدّعياً بسبق إذن المرتهن، وأنكر المرتهن) السبق (بأنّ الأصل صحّة البيع ولزومه ووجوب الوفاء بالعقد) حيث يكون ظاهر كلامه في أنّ نظره في ذلك إلىٰ عموم الآيتين الأخيرتين، وقد ظهر ممّا ذكرناه ـ من جعل مرجع ضمير «به» عنوان ما ذكر ـ عدم ورود ما أورده المحقّق الاشتياني‌ﷺ علىٰ كلام المصنف‌ﷺ، أعني: الاستدلال به، حيث قال: «لا يخفىٰ عليك أنّ ظاهر هذا الكلام هو استدلال المحقّق الثاني بالآية الثانية، أعني: آية التجارة عن تراض، ولكنّه ليس بمراد قطعاً، كما هو واضح، فلابدّ من أن يجعل مرجع الضمير الآية الأُولىٰ» انتهىٰ مورد الحاجة من كلامه، كما ظهر عدم الحاجة إلىٰ ما في شرح التنكابني من أنّ مرجع الضمير هو الآية

---

(١) المائدة: ١.

(٢) النساء: ٢٩.

يخفىٰ ما فيه من الضعف. وأضعف منه دعوىٰ دلالة الآيتين الأُولَيين.

وأمّا السنّة: فمنها: ما في الكافي عن أمير المؤمنين عليه السلام: (ضَع أمرَ أخيك علىٰ أحسَنِهِ حتىٰ يَأتيكَ ما يُقلّبُكَ عَنهُ، ولا تَظُنّنَّ بِكَلِمَةٍ خَرَجَتْ مِن أخيكَ سُوء وأنتَ تَجِدُ لها في الخير سَبيلاً)[1].

ومنها: قول الصادق عليه السلام لمحمّد بن الفضل: (يا محمّد كذّب سَمعَكَ وَبَصَرَكَ عَن أخيكَ، فإن

الأُولىٰ بقرينة قول المحقّق الثاني: إنّ الأصل صحّة البيع ولزومه ووجوب الوفاء به حيث يكون وجوب الوفاء بالعقد معنىٰ الآية الأُولىٰ دون الثانية.

(لكن لا يخفىٰ مافيه من الضعف).

أي: لا يخفىٰ ما في الاستدلال المذكور من الضعف.

وجه الضعف: هو عدم ثبوت جواز التمسّك بالعمومات في الشبهات الموضوعيّة، والشبهة في مورد أصالة الصحّة في فعل الغير موضوعيّة.

(وأضعف منه دلالة الآيتين الأُوليين).

لأنّ غاية مدلولهما هو حرمة ظنّ السوء، أين هذا وما هو المقصود بالبحث في المقام من الحمل علىٰ الصحة بمعنىٰ ترتّب الأثر علىٰ الفعل الصادر عن المسلم؟! فمجرّد عدم ظنّ السوء لا يكفي في إثبات أصالة الصحّة المبحوث عنها، وكيف كان، فالآيات لا تدلّ علىٰ أصالة الصحّة بالمعنىٰ الثاني، وإن كان بعضها ظاهراً في أصالة الصحّة بالمعنىٰ الأوّل.

(وأمّا السنّة: فمنها: ما في الكافي عن أمير المؤمنين عليه السلام: (ضع أمر أخيك علىٰ أحسنه حتىٰ يأتيك ما يقلبك عنه)).

أي: يأتيك اليقين بالقبح، وقد تقدّم أنّ هذه الرواية إنّما تدلّ علىٰ أصالة الصحّة بالمعنىٰ الأولي، فلا ترتبط بما نحن فيه.

(ولا تظننّ بكلمة خرجت من أخيك سوءً وأنت تجد لها في الخير سبيلاً).

أي: لا تحمل كلام أخيك بالشرّ مع إمكان حمله علىٰ الخير كما في شرح الاعتمادي.

---

(١) الكافي ٢: ٣/٣٦٢. الوسائل ١٢: ٣٠٢، أبواب أحكام العشرة، ب ١٦١، ح ٣.

شَهِدَ عِندَكَ خَمسُونَ قَسامَةً أنّهُ قال، وقال: لم أقله، فصَدِّقهُ وَكَذِّبهُم)[١].

ومنها: ما ورد مستفيضاً: (إنّ المؤمنَ لا يَتّهِمُ أخاهُ)، (وأنّه إذا اتّهم أخاه انماثَ الإيمانُ في قلبه كانمياث الملح في الماء)[٢]، (وإنّ من اتّهم أخاه فلا حُرمَةَ بينهما)[٣]، (وإنّ من اتّهم أخاه فهو ملعونٌ ملعونٌ)[٤]. إلىٰ غير ذلك من الأخبار المشتملة علىٰ هٰذه المضامين أو ما يقرب منها.

هٰذا، ولكنّ الإنصافَ عدمُ دلالة هٰذه الأخبار، إلّا علىٰ أنّه لابدّ من أن يحمل ما يصدر عن الفاعل علىٰ الوجه الحسن عند الفاعل ولا يحمله علىٰ الوجه القبيح عنده، وهٰذا غير ما

(ومنها: قول الصادق عليه السلام لمحمد بن الفضل: (يا محمّد كذّب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة)) أي: البيّنة العادلة (أنّه قال) كذا وفعل كذا (وقال: لم أقله) أو لم أفعله (فصدّقه وكذّبهم).

أي: فصدّق أخيك وكذّب خمسين قسامة، أي: مائة شاهد عادل، وقد تقدّمت محتملات هذه الرواية في بحث الظنّ، والمقصود هنا دلالتها علىٰ عدم قبول قول من يتّهم أخاه بالفعل القبيح.

(ومنها: ما ورد مستفيضاً: (إنّ المؤمن لا يتّهم أخاه)، (وأنّه إذا اتّهم أخاه إنماث الإيمان)) أي: ذاب إلىٰ أن قال: (وإنّ من اتّهم أخاه فلا حرمة بينهما)، أي: ترتفع حقوق الأُخوّة بينهما، كما قيل: (وإنّ من اتّهم أخاه فهو ملعون ملعون) هذه جملة من الروايات التي يمكن أن يستدل بها علىٰ أصالة الصحّة في فعل الغير، (إلىٰ غير ذلك من الأخبار المشتملة علىٰ هذه المضامين) مثل ما دلّ علىٰ حرمة اتّهام الأخ المسلم وإضمار السوء عليه (أو ما يقرب منها) مثل قوله عليه السلام: (المؤمن وحده جماعة)[٥] أي: كما يحمل خبر الجماعة علىٰ الحسن، أي: الصدق فكذا خبر المؤمن الواحد، كما في شرح الاعتمادي.

(ولكنّ الإنصاف عدم دلالة هذه الأخبار، إلّا علىٰ أنّه لابدّ من أن يحمل ما يصدر عن

---

(١) الكافي ٨: ١٢٥/١٢٩. ثواب الأعمال: ١/٢٩٥. الوسائل ١٢: ٢٩٥، أبواب أحكام العشرة، ب ١٥٧، ح ٤.

(٢) الكافي ٢: ١/٣٦١. الوسائل ١٢: ٣٠٢، أبواب أحكام العشرة، ب ١٦١، ح ١.

(٣) الكافي ٢: ٢/٣٦١. الوسائل ١٢: ٣٠٢، أبواب أحكام العشرة، ب ١٦١، ح ٢.

(٤) الوسائل ١٢: ٢٣١، أبواب أحكام العشرة، ب ١٣٠، ح ٥.

(٥) الكافي ٣: ٢/٣٧١. الوسائل ٨: ٢٩٧، أبواب صلاة الجماعة، ب ٤، ح ٥.

نحن بصدده.

فإنّه إذا فرض دورانُ العقد الصادر منه بين كونه صحيحاً أو فاسداً لا علىٰ وجه قبيح، بل فرضنا الأمرين في حقّه مباحاً، كبيع الراهن بعد رجوع المرتهن عن الإذن واقعاً أو قبله، فإنّ الحكمَ بأصالة عدم ترتّب الأثر علىٰ البيع مثلاً لا يُوجب خروجاً عن الأخبار المتقدّمة الآمرة بحسن الظنّ بالمؤمن في المقام.

الفاعل علىٰ الوجه الحسن عند الفاعل ولا يحمل علىٰ الوجه القبيح عنده، وهذا غير ما نحن بصدده) من أصالة الصحّة بالمعنىٰ الثاني كما عرفت، وهذه الأخبار مفيدة لأصالة المعنىٰ الأوّل.

وبعبارة واضحة: إنّ هذه الأخبار لا تدلّ علىٰ ما نحن بصدده من الصحّة بمعنىٰ ترتيب آثار الصحيح علىٰ الأفعال الصادرة من الغير، بل إنّها ناظرة إلىٰ عدم ترتيب آثار القبيح علىٰ الفعل أو القول الصادر من الأخ المؤمن عند الظنّ به، بعد إمكان الحمل علىٰ الوجه الحسن كما هو صريح قول أمير المؤمنين عليه السلام: (وأنت تجد لها في الخير سبيلاً) فيكون مرجع الحمل علىٰ الوجه الحسن إلىٰ حسن الظنّ بالأخ المؤمن في ما يصدر منه من الأفعال والأقوال.

وبالجملة، إنّ هذه الأخبار ناظرة إلىٰ أصالة الصحّة بالمعنىٰ الأوّل، لا إلىٰ أصالة الصحّة بالمعنىٰ الثاني، فلا ينافي الحمل علىٰ الوجه الحسن مع التوقّف عن ترتيب الآثار علىٰ الفعل المشكوك، كما أشار إليه بقوله:

(فإنّه إذا فرض دوران العقد الصادر بين كونه صحيحاً أو فاسداً لا علىٰ وجه قبيح، بل فرضنا الأمرين) أي: الصحيح والفاسد **(في حقّه مباحاً، كبيع الراهن بعد رجوع المرتهن عن الإذن واقعاً أو قبله، فإنّ الحكم)** بالفساد **(بأصالة عدم ترتّب الأثر علىٰ البيع مثلاً لا يوجب خروجاً عن الأخبار المتقدّمة الآمرة بحسن الظنّ بالمؤمن في المقام).**

توضيح الكلام علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّ مناط الحسن والقبح هو الإباحة والحرمة، ومناط الصحّة والفساد ترتّب الأثر وعدمه، فقد يكون العمل قبيحاً وفاسداً كالبيع الربوي، وكبيع الراهن مع منع المرتهن، وقد يكون حسناً وصحيحاً كبيع الراهن مع إذن المرتهن، وقد يكون حسناً وفاسداً كبيع الراهن بزعم بقاء إذن المرتهن مع رجوعه عن الإذن واقعاً قبل البيع، فالحسن والصحّة متباينان مناطاً ومجتمعان مورداً، والأوّل أعمّ من

خصوصاً إذا كان المشكوك فعلَ غيرِ المؤمن أو فعل المؤمن الذي يعتقد بصحّة ما هو الفاسد عند الحامل.

ثمّ لو فرضنا أنّه يلزم من الحَسَن ترتيبُ الآثار ومن القبيح عدمُ الترتيب، كـالمعاملة المردّدة بين الربويّة وغيرها، لم يلزم من الحمل علىٰ الحَسَن ـ بمقتضىٰ تلك الأخبار ـ الحكمُ بترتّب الآثار، لأنّ مفادها الحكمُ بصفة الحُسن في فعل المؤمن، بمعنىٰ عدم الجرح في فعله، لا

الثاني من حيث المورد، ومقتضىٰ الأخبار وجوب الحمل علىٰ الحسن إذا شكّ في الحسن لا علىٰ الصحيح إذا شك في الصحّة، ففي مثل ما إذا باع الراهن بزعم بقاء الإذن مع رجوع المرتهن عنه واقعاً لا يلزم من الحكم بفساد المعاملة مخالفة هذه الأخبار، لأنّها لا تقتضي الحمل علىٰ الصحّة وترتيب الأثر، كي ينافيها الحكم بفساد المعاملة، بل تقتضي الحمل علىٰ الحسن المباح المجامع مع الفساد، لأنّ بيع الراهن بزعم إذن المرتهن مباح وإن لم يترتّب عليه الأثر بعد كشف انتفاء إذن المرتهن بالرجوع قبل البيع.

(خصوصاً إذا كان المشكوك فعل غير المؤمن) أي: كان فعل أهل الخلاف (أو فعل المؤمن الذي يعتقد بصحّة ما هو الفاسد عند الحامل).

وجه الخصوصيّة علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّه في الفرضين لا يلزم من عدم ترتيب الآثار مخالفة لهذه الأخبار، وإن قلنا بدلالتها علىٰ وجوب الحمل علىٰ الصحّة، لأنّ غاية مفادها وجوب الحمل علىٰ الصحيح عند الفاعل لا ترتّب آثار الصحّة الواقعيّة.

وكيف كان، فمفاد الأخبار المذكورة هو وجوب حمل فعل المؤمن أو المسلم علىٰ الوجه الحسن لا علىٰ الصحيح، بمعنىٰ ترتّب الأثر علىٰ الفعل الصادر عنه، ثمّ الحسن وإن كان قد يجتمع مع الصحّة كما عرفت إلّا إنّ الأخبار ناظرة إلىٰ وجوب الحمل علىٰ الوجه الحسن فقط، ومن هنا يظهر أنّ الأخبار لا تنفع في الحمل علىٰ الصحّة ولو كان الحسن ملازماً للصحّة، كما إذا تردّد البيع بين كونه ربويّاً وغيره فلو حكم بكون هذا البيع المردّد بين الربوي القبيح وبين غيره الحسن حسناً، لكان صحيحاً يترتّب الأثر عليه، إلّا إنّ الأخبار تدلّ علىٰ حسنه لا علىٰ صحّته، كما أشار إليه بقوله:

(ثمّ لو فرضنا أنّه يلزم من الحسن ترتيب الآثار ومن القبيح عدم الترتيب، كالمعاملة المردّدة بين الربوية وغيرها لم يلزم من الحمل علىٰ الحسن ـ بمقتضىٰ تلك الأخبار ـ الحكم

ترتيب جميع آثار ذلك الفعل الحَسَن.

ألا ترىٰ أنّه لو دار الأمرُ بين كون الكلام المسموع من مؤمن بعيد سلاماً أو تحيّة أو شتماً، لم يلزم من الحمل علىٰ الحسن وجوبُ ردّ السلام.

وممّا يؤيّد ما ذكرنا جمعُ الإمام عليه السلام، في رواية محمد بن الفضل[1] بين تكذيب خمسين

بترتّب الآثار، لأنّ مفادها الحكم بصفة الحسن في فعل المؤمن، بمعنىٰ عدم الجرح) أي: عدم المنع المستلزم لنفي العقاب (في فعله، لا ترتيب جميع آثار ذلك الفعل الحسن) أي: لا يحكم بثبوت الأحكام الوضعيّة فيه، وذلك لما عرفت من عدم دلالة الأخبار إلّا علىٰ الحسن ونفي الجرح.

(ألا ترىٰ أنّه لو دار الأمر بين كون الكلام المسموع من مؤمن بعيد سلاماً أو تحية أو شتماً، لم يلزم من الحمل علىٰ الحسن وجوب ردّ السلام)، لأنّ مقتضىٰ الأخبار هو حمل الكلام المذكور علىٰ الوجه الحسن بأن لا يكون شتماً فلا يثبت بها كونه سلاماً، كي يجب ردّه، فعدم وجوب ردّ السلام يكون من جهة عدم ثبوت الموضوع، ومن هنا ظهر أنّ تشبيه المقام بالمثال المذكور يكون في غير محلّه، بل مثال دوران الكلام بين السلام والشتم غير مربوط بالمقام وذلك فإنّ أصالة الصحّة بالمعنىٰ المبحوث عنه لا يقضي بوجوب ردّ السلام فيما إذا شكّ في أنّ الكلام الصادر عن المسلم كان سلاماً أو شتماً.

والوجه فيه أنّ أصالة الصحّة لا تقتضي إلّا الحكم بترتيب آثار الصحّة علىٰ الفعل بعنوانه الذي صار موضوعاً للآثار بعد القطع بصدوره معنوَناً بالعنوان المذكور. والمعلوم صدوره من المسلم في الفرض المذكور هو مجرّد الكلام لا السلام فيجب عليه ترتيب آثار الكلام الصحيح لو كان له أثر لا إثبات كونه سلاماً، كي يجب ردّه علىٰ السلام.

نعم، لو قطع بصدور السلام ثمّ شكّ في كونه صحيحاً بحسب القواعد العربية ومن حيث كون المقصود منه التحيّة أو السخرية مثلاً أو فاسداً حكم بوجوب ردّ السلام عليه كما في بحر الفوائد.

والحاصل أنّ المراد من الأخبار هو وجوب فعل المسلم علىٰ الوجه الحسن، وممّا يؤيد

---

(١) الكافي ٨: ١٢٩ / ١٢٥. ثواب الأعمال: ٢٩٥ / ١. الوسائل ١٢: ٢٩٥، أبواب أحكام العشرة، ب ١٥٧، ح ٤.

قَسامة، أعني: البيّنة العادلة، وتصديق الأخ المؤمن، فإنّه ممّا لا يمكنُ إلّا بحمل تصديق المؤمن علىٰ الحكم بمطابقة الواقع المستلزم لتكذيب القسامة، بمعنى المخالفة للواقع مع الحكم بصدقهم في اعتقادهم، لأنّهم أوْلىٰ بحسن الظنّ بهم من المؤمن الواحد.

هذا المعنىٰ هو جمع الإمام عليه السلام في رواية محمد بن الفضل بين تكذيب خمسين قسامة وتصديق الأخ المؤمن، كما أشار إليه بقوله:

(**وممّا يؤيّد ما ذكرنا جمع الامام عليه السلام، في رواية محمد بن الفضل بين تكذيب خمسين قسامة، أعني: البيّنة العادلة، وتصديق الأخ المؤمن، فإنّه ممّا لا يمكن إلّا بحمل تصديق المؤمن علىٰ الحكم بمطابقة الواقع المستلزم لتكذيب القسامة، بمعنىٰ المخالفة للواقع مع الحكم بصدقهم في اعتقادهم، لأنّهم أوْلىٰ بحسن الظنّ بهم من المؤمن الواحد**).

تأييد ما هو المراد بالأخبار من حمل فعل المسلم علىٰ الحسن المباح بجمع الإمام عليه السلام بين تصديق الأخ وتكذيب خمسين قسامة يتّضح بعد ذكر مقدّمة وهي:

إنّ الجمع بين تصديق الأخ وتكذيب خمسين قسامة يمكن بأحد وجهين:

أحدهما: ما يظهر من كلام المصنف هنا من أنّ المراد من تصديق الأخ هو حمل قوله علىٰ مطابقة الواقع والاعتقاد معاً، فالمراد من تكذيب خمسين قسامة هو حمل قولهم علىٰ مخالفة الواقع لامتناع مطابقة الكلّ للواقع، إلّا إنّه لابدّ من حمل خبرهم علىٰ مطابقة اعتقادهم، كي يكون حسناً مباحاً، كما هو مفاد الأخبار وأشار إليه بقوله:

(**لأنّهم أوْلىٰ بحسن الظنّ بهم من المؤمن الواحد**).

فحسن الظنّ المطلوب في حقّهم بالأولويّة يحصل بحمل قولهم علىٰ مطابقة الاعتقاد، فيكون هذا الجمع مؤيّداً لما ذكر من كون الروايات ـ ومنها هذه الرواية ـ ناظرة إلىٰ حمل الفعل أو القول علىٰ الحسن المباح.

ثانيهما: هو حمل تصديق المؤمن علىٰ التصديق الصوري الاعتقادي، وحمل تكذيب الخمسين علىٰ مخالفة الواقع بمعنىٰ عدم ترتيب الأثر علىٰ ما أخبروا به، مع تصديقهم ـ أيضاً ـ بحسب الاعتقاد فيكون ما صدر منهم من القول حسناً ومباحاً، كما يكون ما صدر عن الأخ ـ أيضاً ـ مباحاً.

إذا عرفت هذه المقدمة يتّضح لك أنّ جمع الإمام عليه السلام بين تكذيب خمسين قسامة

فالمرادُ من تكذيب السمع والبصر تكذيبُهما في ما يفهمان من ظواهر بعض الأفعال من القبح، كما إذا ترىٰ شخصاً ظاهر الصحّة يشرب الخمر في مجلس يُظنُّ أنّه مجلسُ الشرب. وكيف كان، فعدمُ وفاء الأخبار بما نحن بصدده أوضحُ من أن يحتاج إلىٰ البيان حتىٰ المرسل الأوّل.

بقرينة ذكر الأخ وقوله: (ولا تظنّن)[1] الخبر.

وتصديق الأخ المؤمن مؤيّد لما ذكرنا، إلّا إنّ الوجه الأوّل الذي يظهر من كلام المصنف؟ هنا لا يخلو عن إشكال، إذ مرجع هذا الجمع إلىٰ ترتيب آثار الصحّة علىٰ قول المؤمن وهو خلاف ما هو المطلوب بالفرض، هذا مضافاً إلىٰ كونه مستلزماً لترجيح المرجوح علىٰ الراجح، أي: حمل قول الأخ المؤمن علىٰ مطابقة الواقع والاعتقاد معاً وحمل قولهم علىٰ مطابقة الاعتقاد فقط، ولعلّه الوجه لجعله هذا الوجه مؤيّداً، لا دليلاً.

(فالمراد من تكذيب السمع والبصر تكذيبهما في ما يفهمان من ظواهر بعض الأفعال من القبح، كما إذا ترىٰ شخصاً ظاهر الصحّة يشرب الخمر في مجلس يُظنُّ أنّه مجلس الشرب).

فيكذّب البصر بحمل الشرب علىٰ المباح ولا يترتب عليه آثار شرب الخمر من الحدّ وغيره، كما لايترتب آثار شرب المباح ـ أيضاً ـ لو فرض له أثر بالنذر وغيره.

(وكيف كان) أي: سواء كان جمعه؟ بين تصديقه وتكذيبهم مؤيّداً للمطلوب أم لا، كما في شرح الاعتمادي (فعدم وفاء الأخبار بما نحن بصدده أوضح من أن يحتاج إلىٰ البيان) وذلك لظهورها في إجلال شأن المؤمن والنهي عن اتّهامه والأمر بحسن الظنّ به (حتىٰ المرسل الأول)، أعني: قوله؟: (ضع أمر أخيك علىٰ أحسنه ... إلىٰ آخره)، لأنّ لفظ الأحسن فيه ليس للتفضيل، كي يقال بأنّ الأحسن هو ما ترتّب عليه الأثر للإجماع علىٰ أنّه لو تردّد فعل بين الحسن ـأعني: المباح ـ والأحسن ـ أعني: المستحبّ مثلاً ـ يحمل علىٰ المستحبّ (بقرينة ذكر الأخ) حيث يكون ذكره ممّا له دخل في الحمل علىٰ الأحسن وعدم الاتّهام لا في الحمل علىٰ الصحيح، لعدم الفرق في الحمل علىٰ الصحيح بين الأخ المؤمن وبين المخالف وقوله: (ولا تظنّن الخبر ... إلىٰ آخره) حيث يكون صريحاً في نفي ظنّ

---

(١) الكافي ٢: ٣٦٢ / ٣، الوسائل ١٢: ٣٠٢، أبواب أحكام العشرة، ب ١٦١، ح ٣.

وممّا يؤيّد ما ذكرنا ـ أيضاً ـ ما ورد في غير واحد من الروايات من عدم جواز الوثوق بالمؤمن كلّ الوثوق.

مثلُ رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: (لا تَثِقَنَّ بأخيك كلَّ الثِّقَةِ، فان صَرعَةَ الاسترسال لا تُستَقالُ)[1].

السوء، فتكون الرواية مسوقة لبيان عدم جواز الظنّ السوء بالأخ المؤمن.

(وممّا يؤيّد ما ذكرنا ـ أيضاً ـ ما ورد في غير واحد من الروايات من عدم جواز الوثوق بالمؤمن كلّ الوثوق).

وجه التأييد أنّه لو كان المراد بالأخبار المتقدّمة حمل فعل المسلم على الصحيح، بمعنى ترتيب الآثار عليه لكانت الأخبار المتقدّمة منافية ومعارضة مع الأخبار الآتية الناهية عن الوثوق بالمؤمن كلّ الوثوق، وعن حسن الظنّ بالمؤمن مع غلبة الفساد على الزمان وأهله، ولكن عدم الوثوق القلبي الكامل بالمؤمن لا ينافي حمل فعله وقوله على الصحيح بمعنى الحسن المباح، إلّا أن يقال: إنّ ظاهر بعض الروايات الآتية هو جواز ظنّ السوء، فيرد عليه ـ مضافاً ـ إلى كونه معارضاً للأخبار المتقدّمة الناهية عن ظنّ السوء ـ أنّه مخالف للإجماع، لأنّ ظنّ السوء حرام بالإجماع، فالمراد من النهي عن حسن الظنّ في بعض الروايات الآتية هو حسن الظنّ المفرط بالغير بحيث يجعله أميناً وصاحب سرّه، فيكون النهي للإرشاد.

وكيف كان، فلابدّ من ذكر الروايات وتوضيحها طبقاً لما في شرح الاعتمادي.

(مثل رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (لا تثقنّ بأخيك كلّ الثقة، فإنّ صرعة الاسترسال لا تُستقال)).

أي: السقوط الناشيء عن الاطمئنان بالمؤمن لا يتدارك أصلاً، الصِّرعة ـ بكسر الصاد ـ هو بمعنى السقوط والطرح على الأرض، والاسترسال: بمعنى الطمأنينة إلى الإنسان والثقة به فيما يحدثه والسكون إليه، لا تستقال: بمعنى لا تتدارك، وقيل في معنى الرواية: فإنّ المفسدة التي تحصل من الاستيناس بالأخ لا تنفسخ ولا تزول.

---

(١) أمالي الصدوق: ٥٣٢/٧. الوسائل ١٢: ١٤٧، أبواب أحكام العشرة، ب ١٠٢، ح ٤.

وما في نهج البلاغة: (إذا استولىٰ الصلاحُ علىٰ الزمان وأهله ثمّ أساء رجلٌ الظنَّ برجل لم يظهر منه خِزيةٌ فقد ظلمَ، وإذا استولىٰ الفسادُ علىٰ الزمان وأهله ثمّ أحسَنَ رَجُلٌ الظنَّ برجل، فقد غرّر)[1].

وفي معناه قول أبي الحسن عليه السلام، في رواية محمّد بن هارون الجلّاب: (إذا كان الجورُ أغلبَ من الحقّ لا يحلُّ لأحدٍ أن يَظُنَّ بأحد خيراً، حتىٰ يعرف ذلك منه)[2] إلىٰ غير ذلك ممّا يجده المتتبّع، فإنّ الجمعَ بينها وبين الأخبار المتقدّمة يحصلُ بأن يراد من الأخبار تركُ ترتيب آثار التهمة والحمل علىٰ الوجه الحسن، من حيث مجرّد الحسن والتوقّف فيه، من حيث ترتيب سائر الآثار.

ويشهدُ له ما ورد من: (أنّ المؤمنَ لا يخلو عن ثلاثة: الظنّ والحسد والطيرة، فإذا حسدتَ

(وما في نهج البلاغة: (إذا استولىٰ الصلاح علىٰ الزمان وأهله ثمّ أساء رجل الظنّ برجل لم يظهر منه خزية) أي: قبيحٌ (فقد ظلم، وإذا استولىٰ) أي: غلب (الفساد علىٰ الزمان وأهله ثمّ أحسن رجل الظنّ برجل، فقد غرّر) أي: خُدِع.

(وفي معناه قول أبي الحسن عليه السلام في رواية محمد بن هارون الجلّاب: (إذا كان الجور أغلب من الحقّ لا يحلّ لأحد أن يظنّ بأحد خيراً، حتىٰ يعرف ذلك) الخير (منه، إلىٰ غير ذلك ممّا يجده المتتبّع).

وقد عرفت وجه التأييد، وأشار إليه المصنف بقوله:

(فإنّ الجمع بينها وبين الأخبار المتقدّمة يحصل بأن يراد من الأخبار) السابقة (ترك ترتيب آثار التهمة والحمل علىٰ الوجه الحسن، من حيث مجرّد الحسن) والإباحة (و) يراد بالأخبار اللاحقة (التوقّف فيه، من حيث ترتيب سائر الآثار) فإذا لم يعلم أنّه سلّم أو شتم لا يتّهم بالشتم ليترتّب عليه الفسق وجواز الغيبة مثلاً، ولا يترتّب - أيضاً - وجوب ردّ السلام.

(ويشهد له) أي: الجمع المذكور بين الأخبار السابقة واللاحقة (ما ورد من: (أنّ المؤمن لا يخلو عن ثلاثة: الظنّ والحسد والطيرة، فإذا حسدت فلا تبغ) أي: لا تطلب الحسد، أي: لا

---

(١) نهج البلاغة (قصار الحِكَم): ١١٤.

(٢) الكافي ٥: ٢٩٨/٢. الوسائل ١٩: ٨٧، كتاب الوديعة، ب ٩، ح ٢.

فلا تَبغِ، وإذا ظننتَ فلا تُحقق، وإذا تَطيّرتَ فَامضِ)[1].

الثالث: الاجماع القولي والعملي

أمّا القولي، فهو مستفادٌ من تتبّع فتاوىٰ الفقهاء في موارد كثيرة، فإنّهم لا يختلفون في أنّ قول مدّعي الصحّة في الجملة مطابقٌ للأصل وإن اختلفوا في ترجيحه علىٰ سائر الأُصول،

تظهره، (وإذا ظننت فلا تحقّق) أي: لا تتفحّص عن وقوع المظنون، لأنّ المراد بتحقّق الظنّ هو التفحّص عن وقوع المظنون أو ترتيب آثار الواقع عليه، وهو المطلوب في المقام، (وإذا تطيّرت فامض) والمراد بالمضي هو عدم الاعتناء والتوكّل علىٰ الله فإنّ التوكّل يذهب الطيرة. هذا تمام الكلام في الروايات.

(الثالث: الإجماع القولي والعملي) علىٰ أصالة الصحّة، قال المحقّق الاشتياني ﷺ ما هذا لفظه: لا يخفىٰ عليك وضوح تحقّق الإجماع بكلا قسميه علىٰ اعتبار أصالة الصحّة بالمعنىٰ المقصود في محلّ البحث، بل صريح بعض أساطين المشائخ في كشفه أنّ اعتبار أصالة الصحّة في جميع الموجودات ممّا قضىٰ به الإجماع، بمعنىٰ أنّ الأصل في جميع الأشياء السلامة، لأنّ الفساد إنّما هو من جهة الأمر الطارىء علىٰ خلاف الطبيعة الأصليّة بحيث لو لم يكن لوجد الشيء صحيحاً، فإذا شكّ فالأصل عدمه ولذا ذكروا في المتاجر أنّه يجوز التجارة فيما لا يعلم صحّته وفساده قبل الاختبار، كالبطيخ والبيض ونحوهما اتّكالاً علىٰ أصالة الصحّة والسلامة، إلىٰ أن قال:

وبالجملة، قيام الإجماع بكلا قسميه علىٰ اعتبار أصالة الصحّة ممّا لا يقبل الإنكار عند المنصف الراجع إلىٰ كلماتهم في باب التداعي وغيره، وسيرة الناس في معاملاتهم». انتهىٰ مورد الحاجة من كلامه.

وقد أشار إلىٰ الاجماع القولي بقوله:

(**أمّا القولي، فهو مستفاد من تتبع فتاوىٰ الفقهاء في موارد كثيرة**) سيما في مسائل التداعي، كما أشار إليها بقوله: (**فإنّهم لا يختلفون**) في مثل ما إذا قال الراهن: بعت العين المرهونة قبل رجوع المرتهن عن الإذن، وقال المرتهن: رجعت قبل البيع.

---

(١) النهاية لابن الأثير ٣: ١٥٣. البحار ٥٥: ٣٢٠. الوسائل ١١: ٣٦٢، أبواب آداب السفر، ب ٨، ح ٥.

كما ستعرف.

وأمّا العملي، فلا يخفىٰ علىٰ أحد أنّ سيرة المسلمين في جميع الأعصار علىٰ حمل الأعمال علىٰ الصحيح وترتيب آثار الصحّة في عباداتهم ومعاملاتهم، ولا أظنّ أحداً ينكر ذلك إلّا مكابرةً.

الرابع: [العقل المستقلّ] الحاكمُ بأنّه لو لم يبنِ علىٰ هٰذا الأصل لزم اختلالُ نظام المعاد والمعاش، بل الاختلال الحاصلُ من ترك العمل بهذا الأصل أزيدُ من الاختلال الحاصل من ترك العمل بيد المسلمين.

(في أنّ قول مدّعي الصحّة في الجملة مطابق للأصل).

وفي الجملة إشارة إلىٰ تقدّم أصالة الصحّة علىٰ استصحاب الفساد بالإجماع، وأمّا تقدّمها علىٰ سائر الأُصول ففيه خلاف علىٰ ما في شرح الاعتمادي. وقد أشار إلىٰ الاختلاف في تقديمها علىٰ سائر الأُصول بقوله:

(وإن اختلفوا في ترجيحه علىٰ سائر الأُصول) كاستصحاب عدم الإذن فيما إذا ادّعىٰ الراهن ـ البائع ـ إذن المرتهن مع إنكاره.

ثمّ أشار إلىٰ الإجماع العملي بقوله: (وأمّا العملي، فلا يخفىٰ علىٰ أحد أنّ سيرة المسلمين في جميع الأعصار علىٰ حمل الأعمال علىٰ الصحيح وترتيب آثار الصحّة في عباداتهم ومعاملاتهم، ولا أظنّ أحداً ينكر ذلك إلّا مكابرة).

بل لا تختصّ السيرة المزبورة بالمسلمين، بل جرت السيرة القطعيّة من كلّ ذي دين في جميع الأعصار علىٰ حمل الأفعال الصادرة من الغير علىٰ الصحيح، وهذه السيرة متّصلة بزمان المعصوم عليه السلام ولم يرد الردع عنها عنه.

(الرابع: العقل المستقلّ الحاكم بأنّه لو لم يبن علىٰ هذا الأصل لزم اختلال نظام).

إذ لا تجوز الصلاة ـ حينئذ ـ في ثوب غسله الغير، ولا يجوز استيجار من وجب عليه الحجّ للحجّ ثانياً. ولا تسقط الواجبات الكفائيّة بإتيان الغير إذا شكّ في الصحّة، وهكذا، كما في شرح الاعتمادي.

(والمعاش) إذ لا يجوز ـ حينئذ ـ المعاملة مع من يشكّ في صحّة معاملته مع أنّ اعتبار

مع أنّ الإمام عليه السلام، قال لحفص بن غياث ـ بعد الحكم بأنّ اليدَ دليلُ الملك ويجوزُ الشهادةُ بالملك بمجرّد اليد ـ: (إنّه لولا ذلك لما قام للمسلمين سُوقٌ)[1] فيدلّ بفحواه علىٰ اعتبار أصالة الصحّة في أعمال المسلمين، مضافاً إلىٰ دلالته بظاهر اللفظ أنّ الظاهر أنّ كلّ ما لولاه لزم الاختلالُ فهو حقٌّ، لأنّ الاختلالَ باطلٌ، والمستلزمُ للباطل باطلٌ، فنقيضه حقٌّ، وهو اعتبار أصالة الصحّة عند الشكّ في صحّة ما صدر عن الغير. ويشير إليه ـ أيضاً ـ ما ورد من نفي الحرج وتوسعة الدين وذمّ من ضيّقوا علىٰ أنفسهم بجهالتهم.

السوق واليد والبناء علىٰ صحّة ما يقع من النوّاب والوكلاء مبني علىٰ هذه القاعدة. وهذا الحكم من العقل ممّا يؤيّده التعليل المذكور في رواية حفص بن غياث كما أشار إليه بقوله: ((إنّه لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق) فيدلّ بفحواه علىٰ اعتبار أصالة الصحّة في أعمال المسلمين، مضافاً إلىٰ دلالته بظاهر اللفظ أنّ الظاهر إنّ كلّ ما لولاه لزم الاختلال فهو حقّ).

وحاصل الكلام أنّ التعليل المذكور يدلّ علىٰ اعتبار أصالة الصحّة من وجهين:

الأول: هو مفهوم الأولويّة، بمعنىٰ أنّه لو كانت قاعدة اليد حجّة لكانت أصالة الصحّة معتبرة بطريق أوْلىٰ، وذلك فإنّ الحاجة إلىٰ اعتبارها أشدّ من الحاجة إلىٰ اعتبار قاعدة اليد.

والثاني: هو المنطوق، لأنّ ظاهر التعليل هو إعطاء الضابطة، كما في شرح الاعتمادي، كما يظهر من كلامه، أعني: (إنّ كلّ ما لولاه لزم الاختلال فهو حقّ) سواء كانت أصالة الصحّة أو اليد أو غيرهما (لأنّ الاختلال باطل) لكونه مخلّاً بالغرض (والمستلزم للباطل) كعدم اعتبار أصالة الصحّة مثلاً (باطل، فنقيضه حقّ وهو اعتبار أصالة الصحّة عند الشكّ في صحّة ما صدر عن الغير. ويشير إليه ـ أيضاً ـ ما ورد من نفي الحرج وتوسعة الدين وذمّ من ضيّقوا علىٰ أنفسهم بجهالتهم).

كقوله عليه السلام: (إنّ الخوارج ضيّقوا علىٰ أنفسهم بجهالتهم)[2] أي: حرّموا علىٰ أنفسهم بعض ما رزقهم الله افتراءً، كما في شرح الاعتمادي.

ثمّ يذكر المصنف رحمه الله ستّة أُمور تحت عنوان التنبيه علىٰ أُمور، وهذه الأُمور كلّها ترجع

---

(١) الكافي ٧: ١/٣٨٧. الفقيه ٣: ٩٢/٣١. التهذيب ٦: ٦٩٥/٢٦٢. الوسائل ٢٧: ٢٩٣، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوىٰ، ب ٢٥، ح ٢.

(٢) الفقيه ١: ٧٨٧/١٦٧. التهذيب ٢: ١٥٢٩/٣٦٨. الوسائل ٣: ٤٩١، أبواب النجاسات، ب ٥٠، ح ٣.

....

إلى هذه المسألة الثالثة، أعني: أصالة الصحّة في فعل الغير، كما أنّ المواضع السبع التي تقدّمت كلّها كانت من شؤون المسألة الثانية، أعني: أصالة الصحّة في فعل نفس الفاعل بقاعدتي الفراغ والتجاوز.

تنبيهات

وينبغي التنبيه علىٰ أُمور:
الأوّل: إنّ المحمولَ عليه فعلُ المسلم هل الصحّةُ باعتقاد الفاعل أو الصحّةُ الواقعيّةُ؟

(وينبغي التنبيه علىٰ أُمور:
الأوّل: إنّ المحمول عليه فعل المسلم هل الصحّة باعتقاد الفاعل أو الصحّة الواقعيّة؟).

أي: الصحّة باعتقاد الحامل كما في الأوثق، فيرجع الكلام إلىٰ أنّ الثابت بقاعدة أصالة الصحّة هل هي الصحّة عند الفاعل أو الصحّة عند الحامل؟ ثمّ الصور المتصوّرة في هذا المقام ـ من حيث علم الحامل بعلم الغير بصحيح الفعل وفاسده أو بجهله كذلك أو عدم علم الحامل بحال الفاعل، ومن حيث تطابق اعتقاد الحامل والفاعل علىٰ الصحّة أو تخالفهما علىٰ نحو التباين الكلّي أو العموم والخصوص المطلق ـ وإن كانت كثيرة كما في الأوثق، إلّا أنّا نكتفي بما في شرح الأُستاذ الاعتمادي وهو وافٍ بما يأتي في كلام المصنف‏ من الصور حيث قال:

توضيح الكلام: إنّ حال النسبة بين اعتقاد الفاعل واعتقاد الحامل تتصوّر علىٰ سبعة وجوه:

الأوّل: هو تطابق الصحيح باعتقاد الفاعل مع الصحيح باعتقاد الحامل الذي هو الصحيح الواقعي في نظره، كما إذا اعتقدا معاً بصحّة النكاح بالعربي فقط.

الثاني: هو كون اعتقاد الحامل أعمّ من اعتقاد الفاعل، كما إذا اعتقد الفاعل بصحّة النكاح بالعربي فقط، واعتقد الحامل بصحّته بالفارسي أيضاً.

الثالث: عكس ذلك.

الرابع: هو تباين الاعتقادين، كما إذا اعتقد الفاعل بصحّته بالعربي فقط، والحامل بصحّته بالفارسي فقط.

الخامس: الجهل بالتطابق والتباين.

السادس: كون الفاعل جاهلاً بالمسألة.

السابع: كونه مجهول الحال.

فلو علم أنّ معتقدَ الفاعل ـ اعتقاداً يعذر فيه ـ صحّة البيع أو النكاح بالفارسي، فشكّ في

إذا عرفت هذه الأُمور فنقول: إنْ كان مقتضىٰ الأدلّة المتقدّمة هو الحمل علىٰ الصحّة الاعتقاديّة ـ أي: الصحّة عند الفاعل ـ فيحمل فعل الفاعل عند الشكّ في الصحّة والفساد علىٰ الصحّة في الصورة الأُولىٰ، وتترتّب آثار الصحّة الواقعيّة ـ أيضاً ـ عليه، وذلك لفرض تطابق الاعتقادين فيها.

أمّا الصورة الثانية فحكمها هو الصحّة من دون حاجة إلىٰ أصالة الصحّة، وذلك لكون الصحّة معلومة عند الحامل والفاعل إذا أُوقع عقد النكاح بالعربي.

وأمّا في باقي الصور، فيحمل الفعل علىٰ الصحّة الاعتقاديّة في جميعها إلّا في الصورة السادسة وهي كون الفاعل جاهلاً بالمسألة ولا تترتّب آثار الصحّة الواقعيّة، وذلك لعدم تطابق الاعتقادين أو للشكّ في التطابق، هذا فيما إذا كان مقتضىٰ الأدلّة هو الحمل علىٰ الصحّة عند الفاعل، وأمّا إن كان مقتضاها الحمل علىٰ الصحّة الواقعيّة ـ أي: الصحّة عند الحمل ـ فيمكن أن تترتّب آثار الصحّة عند الشكّ فيها في جميع الصور إلّا في صورة تباين الاعتقادين كما في شرح الاعتمادي مع تصرّف منّا. والتفصيل يأتي في كلام المصنف ﷺ.

وقد أشار إلىٰ مثال الصورة الثالثه بقوله:

(فلو علم أنّ معتقد الفاعل اعتقاداً يعذر فيه).

وتقييد الاعتقاد بكونه عذراً للفاعل ناظر إلىٰ أنّ الخلاف في الحمل علىٰ الصحّة الواقعيّة أو الاعتقاديّة إنّما يأتي في صورة كون اعتقاد الفاعل حجّة، بأن يكون حاصلاً من اجتهاد أو تقليد، وأمّا في صورة عدم كونه حجّة، كما إذا حصل من قول الأبوين أو المعلّم فلا عبرة بالاعتقاد، بل هو ـ حينئذ ـ يكون كالجاهل بالمسألة، ومعلوم أنّ الخلاف المذكور لا يأتي في الجاهل، إذ لا معنىٰ هنا للحمل علىٰ الصحّة الاعتقاديّة كي يبحث عن أنّ مفاد الأدلّة هل هو الحمل علىٰ الصحّة الواقعيّة أو الاعتقاديّة؟.

نعم، يعقل فيه الحمل علىٰ الصحّة الواقعيّة إن كان هو مقتضىٰ الأدلّة، كما في شرح الاعتمادي. وقد قلتُ غير مرّة إنّا قد اكتفينا في شرح العبارات علىٰ شرح الأُستاذ الاعتمادي مع الإشارة إليه أو بدونها.

والحاصل أنّه لو **(علم أنّ معتقد الفاعل ـ اعتقاداً يعذر فيه ـ صحّة البيع أو النكاح**

ما صدر عنه مع اعتقاد الشاكّ اعتبارَ العربيّة، فهل يحمل علىٰ كونه واقعاً بالعربي، حتىٰ إذا أُدّعي عليه أنّه أوقعه بالفارسي وادّعىٰ هو أنّه أوقعه بالعربي، فهل يحكم الحاكم المعتقد لفساد الفارسي بوقوعه بالعربي أم لا؟ وجهان، بل قولان.

ظاهرُ المشهور الحملُ علىٰ الصحّة الواقعيّة، فإذا شكّ المأمومُ في أنّ الإمام المعتقد لعدم وجوب السورة قرأها أم لا، جاز له الائتمامُ به، وإن لم يكن له ذلك إذا علم بتركها، ويظهر من بعض المتأخّرين خلافه.

بالفارسي) والعربي (فشكّ في ما صدر عنه مع اعتقاد الشاكّ) الذي يريد ترتيب الآثار (اعتبار العربيّة، فهل يحمل) بمقتضىٰ الأدلّة المتقدّمة (علىٰ كونه واقعاً بالعربي، حتىٰ إذا) انجرّ الأمر إلىٰ التداعي والترافع إلىٰ الحكم بأن (أُدّعي عليه أنّه أوقعه بالفارسي وادّعىٰ هو أنّه أوقعه بالعربي، فهل يحكم الحاكم المعتقد لفساد الفارسي بوقوعه بالعربي أم لا؟ وجهان) يأتيان عند قول المصنفﷺ، والمسألة محلّ إشكال، كما في شرح الاعتمادي.

(بل قولان. ظاهر المشهور) حيث حكموا في موارد التداعي بقبول شهادة الشاهد علىٰ وقوع البيع من دون استفسارهم عنه عن حال المشهود به بأنّه وقع بالعربي أو الفارسي (الحمل علىٰ الصحّة الواقعيّة، فإذا شكّ المأموم في أنّ الإمام المعتقد لعدم وجوب السورة قرأها أم لا، جاز له الائتمام به) لأنه من آثار الحمل علىٰ الصحّة الواقعيّة التي يعتقدها الحامل.

(وإن لم يكن له ذلك إذا علم بتركها).

بناءً علىٰ عدم نفوذ الحكم الظاهري في حقّ شخص في حقّ الآخر واقعاً، كما في شرح الاعتمادي، ثمّ قال: وقد يقال بأنّه إذا اعتقد الإمام عدم وجوب السورة وتركها، فإن كان وجوبها عند المأموم ثابتاً بالعلم واليقين، فلا يجوز له الائتمام به لأنّه يعلم بفساد صلاته في الواقع، وان كان وجوبها عنده ثابتاً بالظنّ الاجتهادي، فيشكل الائتمام من أنّ الإمام ضامن لقراءة المأموم، فلم يخرج عن عهدة الضمان بحسب اعتقاد المضمون له، ومن أنّ القراءة في عهدة الإمام، ويكفي خروجه عن العهدة باعتقاده، فلا يترك الاحتياط بترك الاقتداء.

(ويظهر من بعض المتأخّرين خلافه).

قال في المدارك في شرح قول المحقّق: «ولو اختلف الزوجان فادّعىٰ أحدهما وقوع العقد في حال الإحرام وأنكر الآخر، فالقولُ قولُ من يدّعي الإحلال ترجيحاً لجانب الصحّة».

قال: «إنّ الحملَ علىٰ الصحّة إنّما يتمّ إذا كان المدّعي لوقوع الفعل في حال الإحرام عالماً بفساد ذلك.

أي خلاف ماهو ظاهر المشهور من الحمل علىٰ الصحّة الواقعيّة، فيكون خلافه هو الحمل علىٰ الصحّة الاعتقاديّة.

(قال في المدارك في شرح قول المحقّق: «ولو اختلف الزوجان فادّعىٰ أحدهما وقوع العقد في حال الإحرام وأنكر الآخر، فالقول قول من يدّعي الإحلال ترجيحاً لجانب الصحّة»).

وحيث لم يقيّد ترجيح جانب الصحّة علىٰ علم مدّعي وقوع العقد حال الإحرام بفساده حال الإحرام، يمكن أن يكون مراده من الصحّة هي الصحّة الواقعيّة.

ثمّ صاحب المدارك في مقام شرح قول المحقّق‏ﷺ **(قال: إنّ الحمل علىٰ الصحّة إنّما يتمّ إذا كان المدّعي لوقوع الفعل في حال الإحرام عالماً بفساد ذلك).**

ثمّ استظهر المصنف‏ﷺ من كلام صاحب المدارك أنّ مراده من الحمل علىٰ الصحّة هو الحمل علىٰ الصحّة الاعتقاديّة، فيكون ما في المدارك مخالفاً لما يظهر من المشهور من الحمل علىٰ الصحّة الواقعيّة.

وما استظهره من المدارك يتّضح بعد ذكر اُمور:

منها: إنّ المراد من الصحّة الاعتقاديّة هو الصحّة عند الفاعل وباعتقاده، ومن الصحّة الواقعيّة هو الصحّة عند الحامل وباعتقاده، كما عرفت.

ومنها: إنّ الفاعل في المثال المذكور في كلامي المحقّق وصاحب المدارك هو الزوجان، والحامل هو الحاكم الشرعي.

ومنها: إنّ الصحّة الاعتقاديّة في المثال المذكور متوقّفة علىٰ تطابق اعتقادهما دون الصحّة الواقعيّة.

إذا عرفت هذه الاُمور يتّضح لك ما استظهره المصنف‏ﷺ من المدارك من أنّ المراد من الحمل علىٰ الصحّة هو الصحّة الاعتقاديّة دون الواقعيّة، وذلك لاختصاص صاحب المدارك اعتبار أصالة الصحّة بصورة علم المدّعي لوقوع العقد حال الإحرام بفساده حال

أمّا مع اعترافه بالجهل فلا وجهَ للحمل علىٰ الصحّة» انتهىٰ.

الإحرام مع اعتقاده بصحّة النكاح حال الإحلال، فيكون اعتقاده مطابقاً لاعتقاد مدّعي وقوع العقد حال الإحلال، بمعنىٰ أنّهما معتقدان بصحّة النكاح في حال الإحلال فقط، فيظهر من حكم صاحب المدارك بالصحّة في صورة تطابق الاعتقادين فقط أنّ المحمول عليه فعل المسلم عنده‌ هو الصحّة الاعتقاديّة، إذ لو كان المحمول عليه عنده هو الصحّة الواقعيّة لكان اختصاصه اعتبار أصالة الصحّة بصورة تطابق الاعتقادين فقط لغواً، لما عرفت من عدم الفرق في الصحّة الواقعيّة بين صورة التطابق وغيرها، فلم يكن ـ حينئذ ـ معنىً للتفصيل المذكور، كما أشار إليه الاشتياني في بحر الفوائد حيث قال:

«وأمّا ما استظهره من المدارك فهو من جهة تخصيصه اعتبار أصالة الصحّة بصورة علم المدّعي بالفساد، فيحكم ـ حينئذٍ ـ بوجوب حمل فعله علىٰ الصحّة وإن ادّعىٰ خلافه، وحكمه بعدم جريانه في صورة جهله مع أنّه لو كان المناط هو الصحّة الواقعيّة لم يكن معنىً للتفصيل المذكور كما لا يخفىٰ» انتهىٰ مورد الحاجة من كلامه.

وبالجملة، إنّ المتوقّف علىٰ تطابق الاعتقادين هو الصحّة الاعتقاديّة، بمعنىٰ وقوع العقد حال الإحلال، حيث يكون صحيحاً باعتقاد كليهما، وأمّا الحمل علىٰ الصحّة الواقعيّة فلا يختصّ بصورة تطابق الاعتقادين.

(**أمّا مع اعترافه بالجهل**) المركّب، واعتقاد الصحّة في حالتي الإحلال والإحرام (**فلا وجه للحمل علىٰ الصحّة**) لاختلاف الاعتقادين، وإن كان اعتقاد من يدّعي وقوع العقد حال الإحرام أعمّ من اعتقاد من يدّعي وقوعه حال الإحلال ومن اعتقاد الحامل.

وهنا كلام لغلام رضا‌ في تعليقته علىٰ الرسائل لا يخلو ذكره عن فائدة، حيث قال ما هذا لفظه:

«وقد عُدّ في المتن من القائلين بالثاني صاحب المدارك، وفيه إشكال واضح، كيف وإنكار صاحب المدارك جريان أصالة الصحّة كما هو صريح كلامه، إنّما هو في الجاهل البسيط ـ أعني: الفاعل ـ الذي يعلم الحامل أنّه جاهل بحكم الفعل الذي باشره ومتردّد فيه؟! وأين ذلك من إنكاره لجريانها في فعل الجاهل المركّب الذي هو المقصود في عنوان المسألة؟! لأنّ الصحّة عند الفاعل المذكور في صدر العنوان لا يتأتّىٰ إلّا فيما إذا كان الفاعل

ويظهرُ ذلك من بعض مَنْ عاصرناه، في أُصوله وفروعه، حيث تمسّك في هٰذا الأصل بالغلبة.

بل ويمكن إسنادُ هٰذا القول إلىٰ كلّ من استند في هٰذا الأصل إلىٰ ظاهر حـال المسـلم، كالعلّامة وجماعة ممّن تأخّر عنه، فإنّه لا يشمل صورة اعتقاد الصحّة، خصوصاً إذا كان قد

عالماً بحكم فعله، ولا يعلم الحامل أنّه أوقع الفعل مطابقاً لما هو ثابت عند الفـاعل، أو مطابقاً لما هو ثابت عند الحامل بحسب الواقع؟.

فلا ربط بين محلّ إنكاره وما هو بمحلّ العنوان، ويمكن التفصّي عنه بـأنّـه إذا أنكـر جريان أصالة الصحّة في حقّ الجاهل البسيط فينكر جريانها فـي حـقّ الجـاهل المـركّب بطريق أوْلىٰ، فإنّ الثاني لكون اعتقاده مخالفاً لاعتقاد الحامل يكون المقتضي لعدم جريانها في حقّه موجوداً بـخلاف الأوّل، فـإنّه لكـونه مـتردّداً يكـون المـانع مـن جـريانها عـدم المقتضي، فيستلزم إنكار جريانها في ما هو فاقد المقتضي للجريان، لإنكار جريانها في ما هو واجد المقتضي للعدم، بل بطريق أوْلىٰ». انتهىٰ.

(**ويظهرُ ذلك**) أي: الحمل علىٰ الصحّة الاعـتقاديّة (**من بـعض مَـنْ عـاصرناه**) أي: صاحب القوانين كما في بحر الفوائد والتنكابني وغيرهما (**في أُصوله وفروعه، حيث تمسّك في هذا الأصل بالغلبة**).

وجه *استظهار* الحمل علىٰ الصحّة الاعتقاديّة من كلام المحقّق القمّي أنّه جعل الدليل علىٰ أصالة الصحّة الغلبة وتمسّك بها علىٰ اعتبارها.

ثمّ *تقريب الغلبة* علىٰ اعتبار أصالة الصحّة أنّ المسلمين في الغالب يعملون علىٰ طبق اعتقادهم، ومن الغلبة يحصل الظنّ في مورد الشكّ أنّه عمل علىٰ طبق اعتقاده، فـيكون الثابت بهذا الدليل هو الصحّة الاعتقاديّة، لأنّ المسلم يأتي بما هو الصحيح باعتقاده لا بما هو الصحيح باعتقاد غيره، فللحامل أن يرتّب الأثر علىٰ فعل الغير بأصالة الصحّة في صورة تطابق الاعتقاد.

(**بل ويمكن إسنادُ هذا القول إلىٰ كلّ من استند في هذا الأصل إلىٰ ظاهر حال المسـلم، كالعلّامة وجماعة ممّن تأخّر عنه**) كالشهيد في تمهيد القواعد وغيره.

(**فإنّه لا يشمل [إلّا] صورة اعتقاد الصحّة**) كما في نسخة شرح التنكابني، والظاهر هي

أمضاه الشارع لاجتهاد أو تقليد أو قيام بيّنة أو غير ذلك.

والمسألة محلّ إشكال، من إطلاق الأصحاب، ومن عدم مساعدة أدلّتهم، فإنّ العمدةَ الإجماعُ ولزومُ الاختلال. والإجماعُ الفتوائيُّ ـ مع ما عرفت مشكل ـ والعمليُّ في

النسخة الصحيحة لا ما في باقي النسخ بإسقاط كلمة «إلّا»، أي: (فإنّه لا يشمل صورة اعتقاد الصحّة) بل الحقّ مع إسقاط كلمة «إلّا» إسقاط لفظ الاعتقاد وتقييد الصحّة بالواقعيّة، كي تكون العبارة: فإنّه لا يشمل صورة الصحّة الواقعيّة.

وكيف كان، فاستناد هذا الأصل إلىٰ ظاهر المسلم ظاهر في الصحّة الاعتقاديّة لا الصحّة الواقعيّة، فإنّ ظاهر حال المسلم هو أنّه يأتي بما يكون موافقاً لاعتقاده باجتهاد أو تقليد أو غيرهما، سواء كان علىٰ طبق الواقع أم لا ومطابقاً باعتقاد الحامل أم لا، فلو كان اعتقاد الفاعل علىٰ خلاف اعتقاد الحامل، لابدّ من حمل الفعل علىٰ الصحّة عند الفاعل علىٰ ما يقتضيه ظاهر حاله، ولا مقتضي لحمله علىٰ الصحّة عند الحامل، إلّا فيما إذا كان اعتقاد الفاعل مطابقاً لاعتقاد الحامل، فيكون مقتضىٰ هذا الدليل ـ كالدليل السابق ـ هو وجوب الحمل علىٰ الصحّة الاعتقاديّة فيما إذا كان الفاعل معتقداً بصحّة ما هو فاسد واقعاً وباعتقاد الحامل.

(خصوصاً إذا كان قد أمضاه الشارع لاجتهاد أو تقليد أو قيام بيّنة أو غير ذلك).

وجه الخصوصيّة أنّ الاعتقاد إذا لم يكن ممّا أمضاه الشارع كالاعتقاد الحاصل من قول الأبوين أو المعلّم، فهو في حكم العدم، فيكون الفاعل بحكم الجاهل بالمسألة ولا يجري في حقّه أصالة الصحّة الاعتقاديّة أيضاً.

(والمسألة محلّ إشكال، من إطلاق الأصحاب).

بمعنىٰ أنّ المشهور يحكمون في موارد المسألة بالصحّة بمعنىٰ ترتيب الآثار من دون تقييد ذلك بصورة تطابق الاعتقادين، فيشمل إطلاقهم جميع الصور المتقدّمة عدا صورة تباين الاعتقادين، كما في شرح الاعتمادي.

(ومن عدم مساعدة أدلّتهم، فإنّ العمدةَ الإجماعُ ولزومُ الاختلال) لعدم تماميّة دلالة الكتاب والسنة (والإجماعُ الفتوائيُّ مع ما عرفت) من ظهور المخالفة من صاحبي المدارك والقوانين، بل كلّ من استند في هذا الأصل بالغلبة وظاهر حال المسلم كما في شرح

مورد العلم باعتقاد الفاعل للصحّة ـ أيضاً ـ مشكلٌ، والاختلال يندفع بالحمل علىٰ الصحّة في غير المورد المذكور.

الاعتمادي (مشكل) إذ لا يتحقّق الإجماع علىٰ الحمل علىٰ الصحّة الواقعيّة مطلقاً، مع ظاهر فتاوىٰ جمع كثير علىٰ الحمل علىٰ الصحّة الاعتقاديّة في غير صورة تطابق الاعتقادين، إلّا أن يقال بأنّ مخالفة البعض غير قادح في الإجماع علىٰ طريقة الحدس المعوّل عليه عند المتأخّرين، هذا مضافاً إلىٰ ما في محكي التنكابني من أنّ ظاهر المتمسّكين بظهور حال المسلم، كما يعلم من الرجوع إلىٰ كلماتهم في الفروع الفقهيّة الاتّفاق علىٰ الحمل علىٰ الصحّة الواقعيّة.

وقال بعضهم بأنّ الذي يظهر من الطريقة الجارية والسيرة المستمرة هو الحمل علىٰ الصحّة الواقعيّة، كيف ولولا ذلك لم يقم للمسلمين سوق لاختلافهم في أحكام الذبائح والجلود وغيرها؟ فلو لم نقل بأصالة حمل فعل المسلم علىٰ الصحّة الواقعيّة لم يجز لنا أن نأخذ شيئاً من اللحوم والجلود مع عدم علمنا بحقيقة الحال، وهو خلاف الطريقة الجارية من لدن أعصار الأئمّة عليهم السلام، بل يجري ذلك بالنسبة إلىٰ أهل الحقّ لاشتباه الأمر علىٰ جمع من الأعلام في كثير من الأحكام، فيزعمون صحّة ما هو فاسد عند العلماء، فإذا كان مفاد الأصل المذكور مجرّد إفادة الصحّة بزعم الفاعل، صعب الأمر علىٰ جمع من الأعلام جدّاً ولم يمكن الحكم بصحّة شيء من العقود والإيقاعات، ولم يجز أخذ شيء من اللحوم والجلود ولو من أهل الحقّ، إلّا بعد التحقيق عمّا يعتقده ذلك الشخص وهو ممّا تقضي الضرورة بفساده.

(والعمليُّ في مورد العلم باعتقاد الفاعل للصحّة ـ أيضاً ـ مشكلٌ).

أي: الإجماع العملي ـ أعني: السيرة علىٰ الحمل علىٰ الصحّة الواقعيّة في مورد العلم باعتقاد الفاعل للصحّة، أي: لصحّة ما هو فاسد واقعاً وعند الحامل ـ مشكل، لأنّ المسلّم من الحمل علىٰ الصحّة الواقعيّة هو صورة تطابق الاعتقادين، كما عرفت غير مرّة، ولم يثبت ذلك في صورة اعتقاد الفاعل بصحّة ما هو فاسد واقعاً فضلاً عن ادّعاء قيام السيرة عليها، أمّا الحمل علىٰ الصحّة الاعتقادية فلا إشكال فيه.

(والاختلال يندفع بالحمل علىٰ الصحّة في غير المورد المذكور).

وتفصيل المسألة: إنّ الشاكّ في الفعل الصادر من غيره؛ إمّا أن يكونَ عالماً بعلم الفاعل بصحيح الفعل وفاسده، وإمّا أن يكون عالماً بجهله، وإمّا أن يكون جاهلاً بحاله.

أي: الاختلال يندفع ويعالج بالحمل على الصحّة الواقعيّة في غير مورد علم الحامل باعتقاد الفاعل صحّة ما هو فاسد عند الحامل، لأنّ المورد المذكور ـ أعني: اختلاف الاعتقادين ـ في غاية القلّة، فلا يلزم من عدم الحمل على الصحّة الواقعيّة فيه ـ مع الحمل على الصحّة الواقعيّة في غيره ـ اختلال النظام، وقد عرفت صور المسألة وقد أشار إليها بقوله:

(**وتفصيل المسألة**) على ما في تعليقة غلام رضاﷺ حيث قال: «إنّ المتصوّر في المقام من الأقسام أنّ الفاعل للفعل:

تارةً: يكون عالماً بحكمه.

وأخرى: جاهلاً به.

وثالثة: يكون مجهول الحال عند الحامل.

وعلى الأوّل *تارة*: يكون الحامل عالماً بأنّ اعتقاد الفاعل مطابق لاعتقاده.

وأخرى: يكون جاهلاً به.

وثالثة: يكون عالماً بالمخالفة.

وعلى التقديرين الأولين *تارةً*: يكون الفاعل من المتديّنين.

وأخرى: ممّن لا يبالي في دينه.

وعلى الثاني *تارةً*: يكون الجاهل معذوراً في جهله.

وأخرى: يكون من المقصّرين، سواء كان متردّداً أو جاهلاً بالجهل المركّب.

وعلى جميع التقادير *تارةً*: يكون ما به التصادق في اعتقادهما بالصحّة في فعل موجوداً.

وأخرى: لا يكون كذلك.

لا إشكال في جريان الأصل المزبور في فعل من كان من المتديّنين، كما أنّه لا إشكال على ما أفاده في المتن في عدم جريانه في فعل الجاهل المركّب إذا لم يوجد ما به التصادق بين اعتقادي الحامل والفاعل، إلى أن قال: وأمّا باقي الصور فهو بمحلّ الإشكال

فإن عَلِمَ بعلمه بالصحيح والفاسد، فإمّا أن يعلم بمطابقة اعتقاده لاعتقاد الشاكّ، أو يعلم مخالفته، أو يجهل الحال، لا إشكالَ في الحمل في الصورة الأُولىٰ. وأمّا الثانيةُ، فإن لم يتصادق اعتقادُهما بالصحّة في فعل ـ كأن اعتقد أحدهما وجوب الجهر بالقراءة يوم الجمعة، والآخر وجوب الإخفات، فلا إشكال في وجوب الحمل علىٰ الصحيح باعتقاد الفاعل، وإن تصادقا ـ

والوجوه فيها بين خمسة:

أحدها: كفاية الصحّة الفاعليّة عن الواقعيّة مطلقاً، ولعلّه المختار عند صاحب الجواهر علىٰ ماحكي عنه.

وثانيها: عدمها مطلقاً.

وثالثها: التفصيل بين العبادات والمعاملات بالكفاية في الأُولىٰ وعدمها في الثانية.

ورابعها: التفصيل في المعاملات بين ما هو ثابت عند العرف وأمضاه الشارع كالبيع، وبين مالم يكن ثابتاً عند العرف، بل جعله الشارع بنفسه سبباً للحلّية والطهارة، كالتذكية بالكفاية في الأُولىٰ وعدمها في الثانية.

وخامسها: التفصيل بين ما إذا انتهىٰ معتقد الفاعل إلىٰ مدرك صحيح كالاجتهاد والتقليد وعدمه بالكفاية في الأُولىٰ دون الثانية». انتهىٰ ما في التعليقة فنرجع إلىٰ شرح العبارات طبقاً لما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(**فإمّا أن يعلم بمطابقة اعتقاده لاعتقاد الشاكّ**) إمّا بالتطابق التامّ أو بعموم اعتقاد الحامل (**أو يعلم مخالفته**) بالمخالفة التامّة أو بعموم اعتقاد الفاعل، (**أو يجهل الحال**) من حيث التطابق والتخالف، (**لا إشكالَ في الحمل**) علىٰ الصحّة الواقعيّة (**في الصورة الأُولىٰ**) أعني: صورة العلم بمطابقة اعتقاد الفاعل لاعتقاد الحامل بالتطابق التامّ أو بعموم اعتقاد الحامل.

(**وأمّا الثانيةُ**) أي: صورة العلم بمخالفة اعتقاد الفاعل لاعتقاد الحامل بأحد وجوه المخالفة (**فإن لم يتصادق اعتقادُهما بالصحّة في فعل**) بأن تكون المخالفة علىٰ نحو التباين، كما أشار إليه بقوله:

(**كأن اعتقد أحدهما وجوب الجهر بالقراءة يوم الجمعة، والآخر وجوب الإخفات، فلا إشكال في وجوب الحمل علىٰ الصحيح باعتقاد الفاعل**).

كما هو قضية الأخبار، ولا مجال للحمل علىٰ الصحّة الواقعيّة، لأنّ المعتقد بوجوب

كما في العقد بالعربي والفارسي.

فإن قلنا: إنّ العقد بالفارسي منه سببٌ لترتّب الآثار عليه من كلّ أحد حتىٰ المعتقد بفساده، فلا ثمرةَ في الحمل علىٰ معتقد الحامل أو الفاعل. وإن قلنا بالعدم، كما هو الأقوىٰ، ففيه الإشكالُ المتقدّمُ من تعميم الأصحاب في فتاويهم وفي بعض معاقد إجماعاتهم علىٰ تقديم قول مدّعي الصحّة، ومن اختصاص الأدلّة بغير هٰذه الصورة.

الجهر في المثال المتقدّم لا يأتي إخفاتاً، إلّا سهواً أو نسياناً، والأصل عدمهما فلا مجال هنا للبحث في أنّ المحمول عليه فعل المسلم هو الصحّة الواقعيّة أو الاعتقاديّة؟ بل يجب الحمل علىٰ الصحّة الاعتقاديّة، وأمّا الحمل علىٰ الصحّة الواقعيّة لاحتمال تركه العمل باعتقاده، فهو يستلزم تفسيقه، كما في شرح الاعتمادي (وإن تصادقا، كما في العقد بالعربي والفارسي) بأن يعتقد الفاعل صحّة النكاح مثلاً بالعربي والفارسي، ويعتقد الحامل بصحّته بالعربي فقط.

(فإن قلنا: إنّ العقد بالفارسي منه سببٌ لترتّب الآثار عليه من كلّ أحد حتىٰ المعتقد بفساده) بأن يكون الحكم الظاهري في حقّ كلّ أحدٍ نافذاً في حقّ الآخر واقعاً (فلا ثمرةَ) للخلاف (في الحمل علىٰ معتقد الحامل أو الفاعل).

والوجه في عدم الثمرة هو أنّه لو حمل علىٰ الصحّة باعتقاد الفاعل لزم ترتيب الآثار أيضاً، فلا حاجة إلىٰ الحمل علىٰ الصحّة الواقعيّة، بل لا معنىٰ له بعد الحكم بترتيب الأثر علىٰ الصحّة الاعتقاديّة.

(وإن قلنا بالعدم، كما هو الأقوىٰ، ففيه الإشكالُ المتقدّمُ من تعميم الأصحاب في فتاويهم وفي بعض معاقد إجماعاتهم) المنقولة (علىٰ تقديم قول مدّعي الصحّة) من دون تقييدهم ذلك بصورة تطابق الاعتقادين، فيكون ذلك وجهاً للحمل علىٰ الصحّة الواقعيّة.

ثمّ أشار إلىٰ وجه الحمل علىٰ الصحّة الاعتقاديّة بقوله:

(ومن اختصاص الأدلّة بغير هذه الصورة).

أي: من اختصاص الأدلّة ـ غير السيرة ـ بالصحّة عند الفاعل، فيكون مقتضاها غير الصحّة الواقعيّة، نعم، الظاهر جريان السيرة هنا علىٰ ترتيب آثار الصحّة الواقعيّة.

وإن جهل الحالَ، فالظاهرُ الحملُ لجريان الأدلّة،بل يمكن جريانُ الحمل علىٰ الصحّة في اعتقاده، فيحمل علىٰ كونه مطابقاً لاعتقاد الحامل، لأنّه الصحيح، وسيجيء الكلام.

وإن كان عالماً بجهله بالحال وعدم علمه بالصحيح والفاسد، ففيه ـ أيضاً ـ الإشكالُ المتقدّمُ.

خصوصاً إذا كان جهلهُ مجامعاً لتكليفه بالاجتناب، كما إذا علمنا أنّه أقدم علىٰ بيع

(وإن جهل الحالَ) بأن لا يعلم تطابق الاعتقادين ولا تخالفهما (فالظاهرُ الحملُ) علىٰ الصحّة الواقعيّة، وذلك (لجريان الأدلّة) فإنّ أغلب موارد الشكّ في الصحّة من هذا القبيل، فيلزم من عدم ترتيب الآثار اختلال النظام ومخالفة السيرة، كما في شرح الاعتمادي.

(بل يمكن جريانُ الحمل علىٰ الصحّة في اعتقاده).

بأن يقال: الأصل أن يكون اعتقاده صحيحاً، إذ كما أنّ فعله الجوارحي مشكوك الصحّة والفساد فيحمل علىٰ الصحّة الواقعيّة، كذلك فعله الجوانحي واعتقاده القلبي مشكوك الصحّة والفساد فيحمل علىٰ الصحّة، كما أشار إليه بقوله:

(فيحمل علىٰ كونه مطابقاً لاعتقاد الحامل، لأنّه الصحيح) باعتقاده.

وإتيان المصنف ﴾ بلفظ الإمكان المشعر بعدم جزمه علىٰ جريان أصالة الصحّة في الاعتقاد، يكون من جهة أنّ معنىٰ الصحّة في الاعتقاد مغاير لمعنىٰ الصحّة في الفعل، لأنّ معنىٰ الصحّة في الاعتقاد هو أخذه عن مدرك صحيح لا مطابقته للواقع أو اعتقاد الحامل.

(وإن كان عالماً بجهله بالحال وعدم علمه بالصحيح والفاسد) أي: إن كان الحامل عالماً بجهل الفاعل بالمسألة، بأن لا يعلم بالصحيح والفاسد (ففيه ـ أيضاً ـ الإشكالُ المتقدّمُ) من جريان أصالة الصحّة نظراً إلىٰ إطلاق فتاويهم علىٰ تقديم قول مدّعي الصحّة وعدم الجريان نظراً إلىٰ اختصاص الأدلّة بغير هذه الصورة.

قال الأُستاذ الاعتمادي: والأقوىٰ جريان السيرة هنا ـ أيضاً ـ بترتيب آثار الصحّة الواقعيّة، بل ولولاه يلزم الاختلال، لأنّ أغلب ما يبتلىٰ به هو أفعال العوامّ من الرجال والنساء من أهل الصحاري والبراري والأسواق الذين لا يعرفون أحكام المعاملات والطهارة والعبادات.

(خصوصاً إذا كان جهلُه مجامعاً لتكليفه بالاجتناب، كما إذا علمنا أنّه أقدم علىٰ بيع أحد

أحد المشتبهين بالنجس، إلّا أنّه يحتمل أن يكون قد اتّفق المبيع غير نجس. وكذا إن كان جاهلاً بحاله. إلّا إنّ الإشكال في بعض هٰذه الصور أهونُ منه في بعض، فلابدّ من التتبّع والتأمّل.

الأمر الثاني:

المشتبهين بالنجس، إلّا أنّه يحتمل أن يكون قد اتّفق المبيع غير نجس).

وجه الخصوصيّة أنّ إقدامه على البيع مع وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة مخالف للشرع، فكيف يمكن حمل هذا الفعل المخالف للشرع على الصحّة؟!.

(وكذا) يأتي الإشكال المتقدّم **(إن كان جاهلاً بحاله)** إن كان الحامل جاهلاً بحال العامل بأن لا يعلم أنّه عالم بالمسألة أو جاهل بها **(إلّا إنّ الإشكال في بعض هذه الصور أهونُ منه في بعض)**.

لعلّ نظره ﷺ إلى أنّ الإشكال في الصورة الأخيرة وهي ما لو كان الحامل جاهلاً بحال الفاعل أهون من الإشكال من سابقتها، وهي ما لو كان الحامل عالماً بجهل الفاعل بالصحيح والفاسد، والإشكال فيها أهون من الإشكال فيما إذا كان الحامل عالماً بمخالفة اعتقاد الفاعل لاعتقاده على نحو العموم المطلق، مع كون اعتقاد الفاعل أعمّ من اعتقاد الحامل **(فلابدّ من التتبّع والتأمّل)** حتى تعرف بأنّ الحمل على الصحّة الواقعيّة ممكن في جميع الصور إلّا فيما إذا علم الحامل بأنّ اعتقاد الفاعل مباين لاعتقاده.

(الأمر الثاني:) يُبحث في هذا الأمر الثاني عن أصالة الصحّة في العقود، وقبل الخوض في البحث لابدّ من بيان ما هو محل الكلام في المقام، فنقول: إنّ العقد الواقع المحتمل للصحّة والفساد لا يخلو عن أحد احتمالين:

الأوّل: أن يكون الشكّ في صحّة العقد وفساده ناشئاً من جهة تردّده بين حالين، بحيث يكون قابلاً للاتّصاف بالصحّة على إحداهما وغير قابل له على الأُخرى، كما إذا تردّد البيع بين وقوعه في حال بلوغ البائع وصغره، أو بين حال كونه عاقلاً ومجنوناً، حيث يكون العقد الصادر من غير البالغ والعاقل غير قابل للاتّصاف بالصحّة.

الثاني: أن يكون الشكّ في الصحّة والفساد ناشئاً من جهة طروّ مفسد كالشرط المفسد مثلاً.

....

ثمّ محل الكلام هو القسم الأوّل، أمّا القسم الثاني فلا كلام فيه، بل تجري فيه أصالة الصحّة من دون إشكال.

وبعبارة أُخرىٰ كما فى شرح الاعتمادي: إنّ الشكّ في الصحّة والفساد في العقود قد ينشأ من احتمال انتفاء ما يعتبر في تحقّق المعاملة من شرائط العقد والمتعاقدين والعوضين، ويقال له: الشكّ في وجود المقتضي للصحّة، وقد ينشأ من احتمال طروّ المفسد للعقد كالشرط المفسد، ويقال له: الشكّ في وجود المانع عن الصحّة، فاختلفوا في أنّ أصالة الصحّة في العقود تجري في كلا الفرضين أو تختصّ بالفرض الثاني، فجريان أصالة الصحّة في الفرض الثاني ممّا لا خلاف فيه. هذا تمام الكلام في ما هو محلّ النزاع في المقام.

ثمّ الأقوال في هذه المسألة ذكرها غلام رضاﷺ في تعليقته علىٰ الرسائل فنذكر ما ذكره، إذ ذكره لا يخلو عن فائدة، حيث قال:

«تحقيق الكلام في جريان أصالة الصحّة في العقود: إنّ البحث فيه:

تارةً: يقع في جريانها فيما إذا شكّ في الصفات المعتبرة في العاقد.

وأُخرىٰ: في جريانها فيما إذا شكّ في متعلّق العقد.

وثالثاً: في جريانها فيما إذا شكّ في شروطه.

أمّا الأوّل، فالوجوه بل الأقوال فيه أربعة:

أحدها: الجريان مطلقاً نظراً إلىٰ عموم الأدلّة.

والثاني: عدم الجريان مطلقاً نظراً إلىٰ الإجمال في الأدلّة، والمتيقّن منها ما إذا شكّ في العقد بعد استكماله من حيث صفات العاقد.

والثالث: ما يظهر من كلام المصنفﷺ من التفصيل بين ما إذا أحرز صفات العاقد في أحد الطرفين وشكّ فيها في الطرف الآخر، وبين ما إذا شكّ فيها في كلّ من الطرفين فيرجع إلىٰ الأصل المزبور في الأوّل دون الثاني، أمّا الثاني فلما تقدّم، وأمّا الأوّل فلأنّه إذا أحرز صفة البلوغ مثلاً في أحد الطرفين فيستلزم صحّة فعله صحّة فعل الآخر، لأنّه لا معنىٰ لتفكيك الشارع بين جزءَي العقد بإمضائه الصحّة في أحدهما دون الآخر.

....

والرابع: هو التفصيل بين ما إذا أحرز الصفات في طرف الموجب وشكّ فيها في طرف القابل، فتجري أصالة الصحّة، وبين ما إذا انعكس فلا تجري.

أمّا الثاني، فلأنّ الصحّة الثابتة بالأصل المزبور في طرف الايجاب لا تكون إلّا صحّة تأهّليّة، وسيأتي أنّها لا تثبت بهذا الأصل.

وأمّا الأوّل، فلأنّه بعد فرض إحراز الصفات في طرف الموجب لا يكون منشأ الشكّ في صحّة العقد إلّا الشكّ فيما هو بمثابة الجزء الأخير من العلّة التامّة، فجريان الأصل فيه لا يثبت إلّا الصحّة الفعليّة، لأنّه يتحقّق به الصحّة فعلاً من غير انتظار لشيء آخر.

هذا، لكن فيه أنّ هذا لا يتمّ بالنسبة إلىٰ شروط العاقد، لأنّ الإيجاب والقبول لا يصدر إلّا علىٰ وجه التخاطب فلا محالة يستلزم الشكّ في صفات القابل للشكّ في شرائط الإيجاب كما لا يخفىٰ.

وأمّا الثاني، فالمخالف فيه هو المحقّق الثاني، حيث ذهب إلىٰ عدم جريانها قبل إحراز شروط أركان العقد مطلقاً، سواء كانت من الصفات الراجعة إلىٰ العاقد أو متعلّق العقد، وقال بجريانها فيما إذا أحرز الشروط وكان الشكّ في طروّ المانع، وهذا هو الظاهر من كلامه المحكي عنه في المتن.

وفيه: إنّ الدليل االدالّ علىٰ اعتبار القاعدة من السيرة والغلبة وظهور حال المسلم بعينه جارٍ فيما إذا كان الشكّ في شروط الأركان، فلا وجه لما ذهب إليه.

ويمكن توجيه كلامه بأنّ المدرك لاعتبار القاعدة عنده ليس ما ذكر، بل العمومات، مثل ﴿أوفُوا بالعُقود﴾[1] وغيره، وفصّل في التمسّك بها بين ما إذا كان الشكّ في الشروط، أعني: ما هو بمثابة المقتضي أو طروّ المانع، فجوّز التمسّك بها في الثاني دون الأوّل؛ وذلك لأنّ شروط العقد ـ سواء رجعت إلىٰ العاقد كالبلوغ والعقل، أو العوضين كالمعلوميّة والصحّة ـ بمنزلة القيود له، والشكّ فيها شكّ في المقيّد، أعني: العقد، فليس العقد في حال الشكّ بمحرز حتىٰ يصحّ التمسّك فيه بـ﴿أوفُوا بالعُقود﴾ وهذا بخلاف ما إذا شكّ في المانع

(١) المائدة: ١.

إنّ الظاهر من المحقّق الثاني أنّ أصالة الصحّة إنّما تجري في العقود بعد استكمال العقد للأركان. قال في جامع المقاصد، فيما لو اختلف الضامن والمضمون له، فقال الضامنُ: ضمنتُ وأنا صبي ـ بعد ما رجّح تقديم قول الضامن ـ ما هذا لفظه: «فإن قلتَ: للمضمون له أصالةُ الصحّة في العقود وظاهرُ حال البالغ أنّه لا يتصرّف باطلاً.

وكان العقد محرزاً من حيث الشرائط فإنّه يصحّ التمسّك به حينئذ.

هذا وللمناقشة فيه مجال، لأنّه إن جعل الدافع لاحتمال المانع نفس العموم، ففيه: إنّ عدم المانع ـ أيضاً ـ قيد للعقد، فينتهي إلىٰ الشرط، وقبل إحرازه لا يصدق العقد هنا، حتىٰ يتمسّك بعموم الوفاء بالعقد وإن جعل الدافع له استصحاب عدم المانع، ففيه: إنّ المستصحب إن كان هو الفرد فهو غير مسبوق بالحالة السابقة. وإن كان الكلّي، فهو أصل مثبت، لأنّه من قبيل انطباق الكلّي علىٰ الفرد إلّا أن يقال: إنّ الواسطة خفية.

بقي الكلام في الفرق بين المانع والشرط والضابط بينهما، كما عن البعض: إنّ كلّ ما تعلّق الأمر به فهو شرط وكلّ ما تعلّق النهي به فهو مانع، وفيه: إنّ هذا ضابط غالبي، فإنّ الشارع قد نهىٰ عن أشياء تكون شرطيّتها قطعيّة، كما في قوله: لا تبع ما ليس لك، مع أنّ الملكيّة شرط للبيع إلىٰ غير ذلك، والتحقيق في بيان الضابط أنّ كلّ ما كان وجوده مؤثّراً في صحّة العقد فهو شرط، وكلّ ما كان وجوده موجباً لفساد العقد فهو مانع، هذا فيما لم يعبّر الشارع عنه بلفظ المانع والشرط، وإلّا فحالهما ظاهر». انتهىٰ.

فنرجع إلىٰ أصل الكلام، وقد أشار المصنف‌ﷺ إلىٰ من يظهر مَنْ كلامه اختصاص محلّ الكلام فيما إذا كان الشكّ في صحّة العقد من جهة المانع، حيث قال:

(إنّ الظاهر من المحقّق الثاني أنّ أصالة الصحّة إنّما تجري في العقود بعد استكمال العقد للأركان) بأن كان الشكّ من جهة المانع.

(قال في جامع المقاصد، فيما لو اختلف الضامن والمضمون له، فقال الضامنُ: ضمنتُ وأنا صبي) وأنكره المضمون له فقال: ضمنت وأنت بالغ **(بعد ما رجّح تقديم قول الضامن)** نظراً إلىٰ أصالة الفساد وبراءة ذمّته، قال المحقّق **(ما هذا لفظه: «فإن قلتَ: للمضمون له أصالةُ الصحّة في العقود وظاهرُ حال البالغ أنّه لا يتصرّف باطلاً)**.

ثمّ الصحّة من طرفه تستلزم الصحّة من الجهة الأُخرىٰ أيضاً، لقيام العقد بالطرفين مع

قلنا: إنّ الأصل في العقود الصحّة بعد استكمال أركانها لتحقّق وجود العقد، أمّا قبله فلا وجود له، فلو اختلفا في كون المعقود عليه هو الحرّ أو العبد، حَلَفَ منكرُ وقوع العقد علىٰ العبد، وكذا الظاهر إنّما يتمّ مع الاستكمال المذكور، لا مطلقاً» انتهىٰ.

كون أصالة الصحّة من الأمارات التي تكون مثبتاتها معتبرة، كما في شرح الاعتمادي مع تصرّف ما.

(قلنا: إنّ الأصل في العقود الصحّة بعد استكمال أركانها لتحقّق وجود العقد، أمّا قبله فلا وجود له).

وحاصل الكلام علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّ أصالة الصحّة إنّما تجري إذا أحرز موضوعه وهو العقد، وشكّ في طروّ المفسد دون ما إذا شكّ في أصل تحقّق الموضوع من جهة احتمال انتفاء شيء من شرائطه وهو المطلوب. فيظهر من كلامه اختصاص أصالة الصحّة بمورد الشكّ من جهة وجود المانع.

(فلو اختلفا في كون المعقود عليه) أعني: المعوض **(هو الحرّ أو العبد حَلَفَ منكرُ وقوع العقد علىٰ العبد)**.

وذلك بمقتضىٰ قاعدة الحلف علىٰ من أنكر، والمنكر من يكون قوله مطابقاً للأصل، فيصدق علىٰ منكر وقوع العقد علىٰ العبد، لأنّ قوله مطابق للأصل، أعني: أصالة الفساد وأصالة عدم السبب الناقل.

(وكذا الظاهر) أي: ظاهر حال المسلم البالغ في التصرّف المباح لا يتمّ في المقام، بل **(إنّما يتمّ مع الاستكمال المذكور، لا مطلقاً». انتهىٰ)** كلام المحقّق في جامع المقاصد.

قال الأُستاذ الاعتمادي هنا ما هذا لفظه: «والذي يمكن أن يكون مستنداً لقول المحقّق أمران:

أحدهما: أن يقال بأنّ دليل أصالة الصحّة هو بناء العقلاء علىٰ عدم المانع عند إحراز المقتضي، فيختصّ موردها بما إذا أحرز المقتضي وشكّ في المانع.

وفيه: إنّ هذا البناء من العقلاء غير ثابت، ودليل الأصل هو السيرة، وهي جارية علىٰ الحمل علىٰ الصحّة ولو مع الشكّ من جهة المقتضي.

ثانيهما: إنّ دليل الأصل هو عموم مثل: ﴿أحلّ الله البيع﴾[1] فما لم يتحقّق عنوان البيع

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

وقال في باب الإجارة، ما هٰذا لفظه: « لا شكّ في أنّه إذا حصل الاتّفاقُ علىٰ حصول جميع الأمور المعتبرة في العقد من الإيجاب والقبول من الكاملين، وجريانهما علىٰ العوضين المعتبرين، ووقع الاختلافُ في شرط مفسد، فالقولُ قولُ مدّعي الصحّة بيمينه، لأنّه الموافق للأصل، لأنّ الأصلَ عدمُ ذلك المفسد، والأصلَ في فعل المسلم الصحّةُ.

أمّا إذا حصل الشكّ في الصحّة والفساد في بعض الأمور المعتبرة وعدمه، فإنّ الأصلَ لا يُثمِرُ هنا، فإنّ الأصلَ عدمُ السبب الناقل. ومن ذلك ما لو ادّعىٰ أنّي اشتريتُ العبدَ، فقال: بعتك الحرّ» انتهىٰ.

لامعنىٰ للرجوع إلىٰ العموم المذكور.

وفيه: إنّ هذه العمومات لا تصلح دليلاً علىٰ الأصل المذكور، لأنّ الشكّ في الصحّة سواء كان من جهة المقتضي أو المانع شكّ في الموضوع والمصداق ولايرجع فيه إلىٰ العام.

وبعبارة أخرىٰ: لا يرجع إلىٰ العامّ عند الشكّ في مصداق ماخرج عنه تخصّصاً، كما إذا شكّ من جهة المقتضي، أو تخصيصاً، كما إذا شكّ في المانع». انتهىٰ، ونكتفي في توضيح العبارات بما في شرح الأستاذ الاعتمادي.

(وقال في باب الإجارة، ماهذا لفظه: «لا شكّ في أنّه إذا حصل الاتّفاقُ) من المتعاملين (علىٰ حصول جميع الأمور المعتبرة في العقد من الإيجاب والقبول من الكاملين، وجريانهما علىٰ العوضين المعتبرين، ووقع الاختلافُ في شرط مفسد) كاشتراط عدم التصرّف في المبيع مثلاً (فالقولُ قولُ مدّعي الصحّة بيمينه) لكونه منكراً، نظراً إلىٰ كون قوله موافقاً للأصل، كما أشار إليه بقوله: (لأنّه الموافق للأصل، لأنّ الأصلَ عدمُ ذلك المفسد، والأصلَ في فعل المسلم الصحّةُ).

فيكون كلامه هذا صريحاً في جريان أصالة الصحّة في مورد الشكّ في الصحّة والفساد من جهة المانع، أعني: إشتراط شرط مفسد، ولا يفيد الأصل في إثبات صحّة العقد المشكوك من حيث الصحّة والفساد فيما إذاكان الشكّ فيهما من جهة المقتضي.

كما قال: (أمّا إذا حصل الشكّ في الصحّة والفساد في بعض الأمور المعتبرة وعدمه) كالشكّ في وجود البلوغ وعدمه (فإنّ الأصلَ لا يُثمِرُ هنا) لإثبات صحّة العقد، (فإنّ الأصلَ

ويظهر هٰذا من بعض كلمات العلّامة ، قال في القواعد: «لا يصحّ ضمان الصبي ولو أذن له الولي، فإن اختلفا قدّم قول الضامن، لأصالة براءة الذمّة وعدم البلوغ، وليس لمدّعي الصحّة أصل يستند إليه، ولا ظاهر يرجع إليه، بخلاف ما لو ادّعىٰ شرطاً فاسداً، لأنّ الظاهر أنّهما لا يتصرّفان باطلاً، وكذا البحثُ في من عرف له حالة جنون» انتهىٰ.

عدمُ السبب الناقل) المستلزم للفساد (ومن ذلك مالو ادّعىٰ أنّي اشتريتُ العبدَ، فقال بعتك الحرّ». انتهىٰ).

أي: من موارد الشكّ في وجود بعض ما يعتبر في العقد فلا تجري أصالة الصحّة هو ما لو اختلف البائع والمشتري في المبيع بأن يدّعي المشتري كونه عبداً، والبائع كونه حرّاً، فإنّ المعتبر في العقد أن يكون المبيع قابلاً للملكيّة كالعبد مثلاً.

(ويظهر هذا) أي: ما ذهب إليه المحقّق من اختصاص اصالة الصحّة بالشكّ من جهة المانع (من بعض كلمات العلّامة ، قال في القواعد: «لا يصحّ ضمان الصبي ولو أذن له الولي، فإن اختلفا) أي: الضامن والمضمون له بأن قال الأوّل: ضمنت وأنا صبي، وأنكره الثاني (قُدّم قول الضامن) المدّعي للفساد (لأصالة) عدم سبب الشغل و(براءة الذمّة وعدم البلوغ، وليس لمدّعي الصحّة أصل يستند إليه).

وهذا الكلام صريح في عدم جريان أصالة الصحّة كي يستند إليها، وليس ذلك إلّا من جهة اختصاصها بمورد استكمال أركان العقد وكون الشكّ في طروّ المانع، كما عرفت ذلك من المحقّق .

(ولا ظاهر يرجع إليه) وذلك لاختصاص ظهور حال المسلم البالغ في عدم التصرّف بالباطل المحتمل من جهة الإتيان بما هو المفسد، قال في شرح التنكابني: المراد بالأصل الأصل العملي غير أصالة الصحّة، والمراد بالظاهر هو أصل الصحّة بناءً علىٰ كونه من باب الأمارات، هذا (بخلاف ما لو ادّعىٰ شرطاً فاسداً) فإنّه -حينئذ- يقدّم قول مدّعي الصحّة.

(لأنّ الظاهر أنّهما لا يتصرّفان باطلاً، وكذا البحثُ في من عرف له حالة جنون).

فقال: ضمنت وأنا مجنون، فإنّه يقدّم قوله مع يمينه، كما عرفت.

(انتهىٰ) كلام العلّامة في القواعد، حيث كان ظاهراً في اختصاص جريان أصالة الصحّة بالشكّ في وجود المانع.

وقال في التذكرة: «لو ادّعىٰ المضمون له أنّ الضامن ضمن بعد البلوغ، وقال الضامن: بل ضمنتُ لك قبله، فإن عيّنا له وقتاً لا يحتمل بلوغه فيه، قدّم قولُ الصبي ـ إلىٰ أن قال ـ: وإن لم يعيّنا وقتاً له فالقول قول الضامن بيمينه، وبه قال الشافعي، لأصالة البلوغ. وقال أحمَدُ: القول قول المضمون له، لأنّ الأصل صحّة الفعل وسلامته، كما لو اختلفا في شرط مبطل. والفرق أنّ المختلفين في الشرط المفسد يقدّم فيه قول مدّعي الصحّة، لاتّفاقهما علىٰ أهليّة التصرّف، إذ من له أهليّة التصرّف لا يتصرّف إلاّ تصرّفاً صحيحاً، فكان القولُ قولَ مدّعي الصحّة، لأنّه مدّعٍ للظاهر. وهنا اختلفا في أهليّة التصرّف، فليس مع من يدّعي الأهليّة ظاهر يستند إليه ولا أصل يرجع إليه.

(وقال في التذكرة: «لو ادّعىٰ المضمون له أنّ الضامن ضمن بعد البلوغ، وقال الضامن: بل ضمنتُ لك قبله، فإن عيّنا له) أي: الضمان (وقتاً لا يحتمل بلوغه فيه، قدّم قولُ الصبي) بلا يمين، إلىٰ أن قال: (وإن لم يعيّنا وقتاً له) غفلة أو نسياناً (فالقول قول الضامن) ـ أيضاً ـ المدّعي لصبوّه، كما في شرح الاعتمادي (بيمينه، وبه قال الشافعي) لأنّ مدّعي الفساد هنا هو المنكر لمطابقة قوله الأصل، كما قال:

(لأصالة البلوغ. وقال أحمَدُ: القول قول المضمون له، لأنّ الأصل صحّة الفعل وسلامته، كما لو اختلفا في شرط مبطل) فيكون أحمد مخالفاً للمحقّق والعلّامة والشافعي، لأنّه لم يفرّق في إجراء أصالة الصحّة بين موارد الشكّ من جهة المقتضي والشكّ من جهة المانع.

ثمّ أشار إلىٰ وجه الفرق بين موارد الشكّ من جهة المقتضي وموارد الشكّ من جهة المانع، حيث تجري أصالة الصحّة عندهم في الثاني دون الأوّل بقوله:

(والفرق أنّ المختلفين في الشرط المفسد يقدّم فيه قول مدّعي الصحّة، لاتّفاقهما علىٰ أهليّة التصرّف) وأهليّة التصرّف تكشف عن تماميّة أركان العقد (إذ من له أهليّة التصرّف لا يتصرّف إلّا تصرّفاً صحيحاً، فكان القولُ قولَ مدّعي الصحّة، لأنّه مدّعٍ للظاهر. وهنا) أي: في موارد الاختلاف في البلوغ (اختلفا في أهليّة التصرّف، فليس مع من يدّعي الأهليّة ظاهر يستند إليه ولا أصل يرجع إليه).

وذلك لما تقدّم من أنّ أصالة الصحّة وظهور حال البالغ في عدم تصرّفه باطلاً إنّما

وكذا لو ادّعىٰ أنّه ضمن بعد البلوغ وقبل الرشد» انتهىٰ موضع الحاجة.

ولكن لم يعلم الفرقُ بين دعوى الضامن الصغر وبين دعوىٰ البائع إيّاه، حيث صرّح العلّامة والمحقّق الثاني بجريان أصالة الصحّة وإن اختلفا بين من عارضها بأصالة عدم البلوغ وبين من ضعّف هٰذه المعارضة.

يتّمان في صورة استكمال العقد للأركان، كما في شرح الاعتمادي.

وبالجملة، إنّ ما ذكره العلّامة من الفرق بين المختلفين في الشرط المفسد، وبين المختلفين في أهليّة التصرّف، حيث قال بجريان أصالة الصحّة في الأوّل دون الثاني، ردّ وجواب منه عن قول أحمد، حيث لم يفرّق بينْ الاختلاف في الشرط المفسد بعد استكمال العقد للأركان، وبين الاختلاف في الركن، وحكم بجريان الأصل في الموردين.

(وكذا) لا أصل يرجع إليه (**لو ادّعىٰ أنّه ضمن بعد البلوغ وقبل الرشد». انتهىٰ موضع الحاجة**) من كلام العلّامة في التذكرة.

فالمتحصّل من الجميع: إنّ الظاهر من المحقّق الثاني والعلّامة‌ؒ هو جريان أصالة الصحّة في الشكّ من جهة طروّ المفسد بعد استكمال أركان العقد.

ثمّ يرد المصنف‌ؒ ظهور كلامهما في ذلك بقوله:

(**ولكن لم يعلم الفرقُ بين دعوىٰ الضامن الصغر وبين دعوىٰ البائع إيّاه، حيث صرّح العلّامة والمحقّق الثاني بجريان أصالة الصحّة**) عند دعوىٰ البائع الصغر (**وإن اختلفا بين من عارضها بأصالة عدم البلوغ**) كالعلّامة، حيث قال بتعارض أصالة الصحّة مع أصالة عدم البلوغ وتساقطهما والرجوع إلىٰ البراءة فيما لو قال البائع: بعتك وأنا صبي، وقال المشتري: بعتني وأنت بالغ.

(**وبين من ضعّف هذه المعارضة**).

كالمحقّق الثاني‌ؒ حيث قال بأنّ أصالة عدم البلوغ ضعيفة لأنّهما قد أقرّا بالبيع فتجري أصالة الصحّة، ولا يبقىٰ مجال لأصالة عدم البلوغ كي تعارض بأصالة الصحّة.

وكيف كان، *فحاصل الإيراد* علىٰ العلّامة والمحقّق الثاني‌ؒ أنّه إذا كانت أصالة الصحّة جارية عند الشكّ في طروّ المفسد بعد استكمال الأركان دون ما إذا كان الشكّ في شيء من الأركان، لكان لازم ذلك عدم جريان أصالة الصحّة في مورد دعوىٰ أحد المتعاملين

وقد حُكِيَ عن قطب الدين أنّه اعترض علىٰ شيخه العلّامة في مسألة الضمان بأصالة الصحّة فعارضها بأصالة عدم البلوغ، وبقيت أصالةُ البراءة سليمةً عن المعارض.

أقولُ: والأقوىٰ بالنظر إلىٰ الأدلّة السابقة من السيرة ولزوم الاختلال هو التعميمُ، ولذا لو شكّ المكلّف أنّ هٰذا الذي اشتراه هل اشتراه في حال صغره؟ بنىٰ علىٰ الصحّة.

الصغر من دون فرق بين باب الضمان والبيع وغيرهما، والحال أنّهما أجريا أصالة الصحّة عند دعوىٰ البائع الصغر كما عرفت، فالفرق بين باب الضمان والبيع فرق من دون وجه ودليل.

(**وقد حُكِيَ عن قطب الدين أنّه اعترض علىٰ شيخه العلّامة في مسألة الضمان بأصالة الصحّة**) عندما حكم بأصالة الفساد.

وحاصل الكلام: إنّ العلّامة كالمحقّق الثاني حكم في مسألة دعوىٰ الضامن الصغر بأصالة الفساد، لأصالة عدم البلوغ، فاعترض عليه قطب الدين بأنّ الأصل في المعاملة الصحّة، فردّه العلّامة بأنّ أصالة الصحّة معارضة بأصالة الفساد، كما أشار إلىٰ ردّه بقوله: (**فعارضها بأصالة عدم البلوغ، وبقيت أصالةُ البراءة سليمة عن المعارض**).

فيظهر من هذا الجواب اعترافه بأصالة الصحّة في باب الضمان ـ أيضاً ـ عند الشكّ في المقتضي.

غاية الأمر أنّه قال بتساقط الأصلين بالتعارض والرجوع إلىٰ البراءة، فيظهر منه عدم الفرق بين مسألة الضمان والبيع في جريان أصالة الصحّة وإن لم يكن الشكّ في الصحّة والفساد من جهة طروّ المفسد بعد استكمال الأركان، فهذا الكلام مخالف لما تقدّم منه من اختصاص أصالة الصحّة بالشكّ في المانع.

والحقّ عند المصنف هو عدم الفرق في جريان أصالة الصحّة في العقد بين الشكّ من جهة احتمال طروّ المفسد، وبين الشكّ في الصحّة والفساد من جهة احتمال انتفاء شيء من أركان العقد، كما صرّح به بقوله: (**والأقوىٰ بالنظر إلىٰ الأدلّة السابقة من السيرة ولزوم الاختلال هو التعميمُ**) وعدم الفرق بين الشكّ في المقتضي والمانع.

(**ولذا لو شكّ المكلّف أنّ هذا الذي اشتراه هل اشتراه في حال صغره؟ بنىٰ علىٰ الصحّة**).

ظاهر هذا الكلام في كون الحمل علىٰ الصحّة في هذه الصورة ممّا لا إشكال فيه، إلّا أن

ولو قيل: إنّ ذلك من حيث الشكّ في تمليك البائع البالغ، وأنّه كان في محلّه أم كان فاسداً؟ جرىٰ مثل ذلك في مسألة التداعي أيضاً.

ثمّ إنّ ما ذكره جامع المقاصد ـ من أنّه لا وجود للعقد قبل استكمال أركانها ـ إن أراد الوجود الشرعي فهو عين الصحّة.

يقال بأنّ البناء علىٰ الصحّة في هذه الصحّة من جهة قاعدة الفراغ، لا من جهة أصالة الصحّة، فيكون البناء علىٰ الصحّة ـ حينئذ ـ أجنبيّاً عن المقام، فضلاً عن أن يكون شاهداً عليه.

(ولو قيل: إنّ ذلك من حيث الشكّ في تمليك البائع البالغ، وأنّه كان في محلّه أم كان فاسداً؟ جرىٰ مثل ذلك في مسألة التداعي أيضاً).

أي: لو قيل بأنّ الحمل علىٰ الصحّة في المثال المذكور ليس من جهة جريان أصالة الصحّة في صورة الشكّ في شيء من أركان العقد، بل من جهة مراعاة حال الطرف البالغ حيث يحمل فعله علىٰ الصحّة، ثمّ صحّة فعله تستلزم صحّة فعل الطرف الآخر ـ أيضاً ـ لقيام العقد بالطرفين.

لقلنا بجريان الحكم بالصحّة بالمعنىٰ المذكور في مسألة التداعي أيضاً، أي: مورد دعوىٰ أحد المتعاملين الصغر أيضاً، كما في مسألة الضمان، لأنّ أحد الطرفين جامع للشرائط بالفرض وإنّما الشكّ في الطرف الآخر، والظاهر أنّ المكلّف العاقل البالغ لا يفعل ما هو الفاسد، فيحمل فعله علىٰ الصحّة لا محالة، وصحّة فعله تستلزم صحّة فعل الطرف الآخر أيضاً، كما عرفت، فلا فرق في الحكم بالصحّة بين باب البيع والضمان، وهو المطلوب.

(ثمّ إنّ ما ذكره جامع المقاصد ـ من أنّه لا وجود للعقد قبل استكمال أركانها ـ إن أراد الوجود الشرعي فهو عين الصحّة).

لأنّ المراد من العقد شرعاً هو العقد الصحيح، فكما لا يوجد قبل استكمال الأركان، كذلك لا يوجد بعد استكمالها مع طروّ الشرط المفسد، فيكون الشكّ في الصحّة هو عين الشكّ في الوجود، لأنّ الموجود الشرعي لا يتحقّق إلّا في العقد الصحيح، وتجري أصالة الصحّة من دون فرق بين أن يكون الشكّ في أركان العقد أو في غيرها.

وإن أراد الوجود العرفي فهو يتحقّق مع الشكّ، بل مع القطع بالعدم.

وأمّا ما ذكره ـ من الاختلاف في كون المعقود عليه هو الحرّ أو العبد [فأراد به حرّاً معيّناً كزيد، وعبداً معيّناً كسعيد، فإن كانت الدعوىٰ علىٰ مجرّد تمليك أحدهما، بأن قال أحدهما لمولىٰ العبد: ملّكتني عبدك، وقال المولىٰ: ملّكتك زيداً الحرّ، فلا إشكالَ في كون القول قول منكر تمليك العبد، لأنّ صاحبه يدّعي عليه تمليكَ عبده، فيحلف علىٰ عدمه وأمّا هو فلا يدّعي علىٰ صاحبه شيئاً، لأنّ دعوىٰ تمليك الحرّ لا يتضمّن مطالبة المدّعي بشيء، وإن أراد به التداعي في كون أحد العوضين للآخر المملوك حرّاً أو عبداً] ـ فهو داخل في المسألة المعنونة في كلام القدماء والمتأخّرين، وهي ما لو قال: بعتك بعبد، فقال: بل بحرّ. فراجع كتب الفاضلين والشهيدين، [وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله].

(وإن أراد الوجود العرفي فهو يتحقّق مع الشكّ، بل مع القطع بالعدم).

أي: إن أراد المحقّق الثاني في جامع المقاصد من وجود العقد وجوده العرفي، فهو لا يتوقّف علىٰ استكمال الأركان، بل يتحقّق مع الشكّ فيها، بل مع القطع بعدمها، فتجري أصالة الصحّة من دون فرق بين الشكّ في الركن وغيره، هذا مضافاً إلىٰ بطلان ما هو ظاهر كلامه من تحقّق وجود العقد بعد الاستكمال وعدم وجوده قبله، حيث قال: «إنّ الأصل في العقود الصحّة بعد استكمال أركانها لتحقّق وجود العقد، أمّا قبله فلا وجود له» وقد عرفت عدم توقّف وجود العقد عرفاً علىٰ استكمال الأركان.

(وأمّا ما ذكره) مثالاً لمطلبه، أعني: عدم جريان أصالة الصحّة عند الشكّ في شيء من الأركان (من الاختلاف في كون المعقود عليه هو الحرّ أو العبد... فهو داخل في المسألة المعنونة في كلام القدماء والمتأخّرين، وهي ما لو قال: بعتك بعبد، فقال: بل بحرّ).

وحاصل الإشكال علىٰ المثال: إنّ عدم جريان أصالة الصحّة في المثال المذكور ليس أمراً اتّفاقياً، كما يظهر من المحقّق الثاني، كي يقاس ما نحن فيه به، ويكون المثال شاهداً علىٰ ما نحن فيه، بل المسألة المذكورة في المثال ممّا عنونها العلماء واختاروا فيها تقديم قول مدّعي الصحّة، ففي الشرائع إذا قال: بعتك بعبد، فقال: بل بحرّ، فالقول قول من يدّعي صحّة العقد مع يمينه، وفي المسالك في شرحه، ونبّه بقوله: فالقول قول مدّعي الصحّة، علىٰ علّة الحكم وهي مطابقة قوله لأصالة الصحّة في العقود، وفي الجواهر نفىٰ الخلاف

وأمّا ما ذكره من أنّ الظاهر إنّما يتمّ مع الاستكمال المذكور، لا مطلقاً، فهو إنّما يتمّ إذا كان الشكّ من جهة بلوغ الفاعل ولم يكن هناك طرف آخر معلوم البلوغ يستلزم صحّة فعله صحّة فعل هٰذا الفاعل، كما لو شكّ في أنّ الإبراء أو الوصيّة هل صدر منه حال البلوغ أم قبله؟ أمّا إذا كان الشكّ في ركن آخر من العقد، كأحد العوضين، أو في أهليّة أحد طرفي العقد، فيمكن أن يقال: إنّ الظاهر من الفاعل في الأوّل ومن الطرف الآخر في الثاني أنّه لا يتصرّف فاسداً.

في جريان أصالة الصحّة في هذه المسألة، وفي المسالك ـ بعد جملة كلام له ـ قال: ويشكل ذلك مع التعيين بأن قال: بعتك بهذا العبد، فقال: بل بهذا الحرّ.

وكيف كان (فراجع كتب الفاضلين والشهيدين) كي تعلم ترجيح جريان أصالة الصحّة علىٰ عدم جريانها في المسألة المذكورة.

(وأمّا ما ذكره من أنّ الظاهر إنّما يتمّ مع الاستكمال المذكور، لا مطلقاً).

ففيه، بعد الإغماض عن أنّ الحمل علىٰ الصحّة ليس مستنده هذا الظهور: إنّ الظهور إنّما ينتفي إذا لم يكن أحد طرفي المعاملة بالغاً عاقلاً، وأمّا معه كما في الأمثلة التي ذكرها فالظهور موجود قطعاً، كما في شرح الاعتمادي.

وقد أشار إلىٰ وجود الظهور في الفرض المذكور بقوله:

(فهو إنّما يتمّ إذا كان الشكّ من جهة بلوغ الفاعل ولم يكن هناك طرف آخر معلوم البلوغ يستلزم صحّة فعله صحّة فعل هذا الفاعل) المشكوك كونه بالغاً (كما لو شكّ في أنّ الإبراء أو الوصيّة هل صدر منه حال البلوغ أم قبله؟).

حيث لا يجوز التمسّك بالظهور في هذا الفرض، إذ لا ظهور مع الشكّ في صدور الفعل حال البلوغ.

و (أمّا إذا كان الشكّ في ركن آخر من العقد، كأحد العوضين) بأن لا يعلم أنّه حرّ أو عبد مثلاً مع العلم بصدور العقد عن البالغين، أو كان الشكّ في أهليّة أحد طرفي العقد، كالشكّ في كون البائع أو الضامن بالغاً أو صبياً (فيمكن أن يقال: إنّ الظاهر من الفاعل في الأوّل) أي: فيما إذا كان الشكّ في أحد العوضين مع العلم بصدور العقد عن البالغين (ومن الطرف الآخر في الثاني) أي: فيما إذا كان الشكّ في أهليّة أحد طرفي العقد (أنّه لا يتصرّف فاسداً)

نعم، مسألةُ الضمان يمكنُ أن تكونَ من الأوّل إذا فرض وقوعه بغير إذن من المديون ولا قبول من الغريم، فإنّ الضمان ـ حينئذٍ ـ فعل واحد شكّ في صدوره من بالغ أو غيره وليس له طرف آخر، فلا ظهور في عدم كون تصرّفه فاسداً.

لكنّ الظاهرَ أنّ المحقّق لم يُرِد خصوصَ ما كان من هٰذا القبيل، بل يَشملُ كلامُه الصورتين الأخيرتين، فراجع.

فيحمل فعلهما على الصحّة في كلا الفرضين، أمّا الحمل على الصحّة في الفرض الأوّل فواضح لا يحتاج إلى البيان، وأمّا الحمل على الصحّة على الفرض الثاني، فلما مرّ غير مرّة من أنّ الصحّة في أحد الطرفين يستلزم الصحّة في الطرف الآخر لقيام العقد بالطرفين.

(نعم، مسألة الضمان يمكن أن تكون من الأوّل).

أي: من موارد عدم وجود الظهور أصلاً، كما إذا كان الشكّ في بلوغ الفاعل، ولم يكن هناك طرف آخر معلوم البلوغ تستلزم صحّة فعله صحّة فعل هذا الفاعل المشكوك كونه بالغاً، كما عرفت عدم وجود الظهور في مسألة الشكّ في صدور الإبراء أو الوصيّة حال البلوغ أو قبله.

(إذا فرض وقوعه) أي: الضمان **(بغير إذن من المديون ولا قبول من الغريم، فإنّ الضمان ـ حينئذ ـ فعل واحد شكّ في صدوره من بالغ أو غيره وليس له طرف آخر، فلا ظهور في عدم كون تصرّفه فاسداً)** والمراد من الغريم هو المضمون له وبتعبير آخر: صاحب الدين.

(لكنّ الظاهر أنّ المحقّق لم يرد خصوص ما كان من هذا القبيل).

أي: من قبيل ما إذا شكّ في بلوغ العاقد ولم يكن هناك طرف آخر بالغ عاقل كما في شرح الاعتمادي. **(بل يشمل كلامه الصورتين الأخيرتين، فراجع).**

وحاصل الكلام على ما في شرح الاعتمادي: إنّه قد يكون الشكّ من جهة العاقد مع عدم وجود طرف آخر كامل، كالإبراء والوصية ممّن لا يعلم بلوغه، وكالضمان ممّن لا يعلم بلوغه مع عدم قبول أو إذن من كامل، وقد يكون من جهة العاقد مع وجود طرف آخر كامل، كما إذا قال: بعت أو ضمنت وأنا صبي، وقال المشتري الكامل أو المضمون له المتقبّل: بعت أو ضمنت وأنت بالغ، وقد يكون من غير جهة العاقد، والاستفادة من الظهور إنّما لا تتمّ في الصورة الأولى، وتتمّ في الصورتين الأخيرتين، وظاهر كلام المحقّق هو إنّها

نعم، يحتمل ذلك في عبارة التذكرة. ثمّ إنّ تقديم قول منكر الشرط المفسد ليس لتقديم قول مدّعي الصحّة.

بل لأنّ القول قول منكر الشرط، صحيحاً كان أو فاسداً، لأصالة عدم الاشتراط، ولا دخل لهذا بحديث أصالة الصحّة وإن كان مؤدّاه صحّة العقد فيما كان الشرط المدّعىٰ مفسداً. هذا، ولابدّ من التأمّل والتتبّع.

لا تتمّ حتىٰ في الأخيرتين، حيث قال: وكذا الظاهر إنّما يتمّ مع استكمال الأركان.

(نعم، يحتمل ذلك في عبارة التذكرة).

أي: عبارة العلّامة في التذكرة تقبل الحمل علىٰ صورة دعوىٰ الضامن الصغر مع عدم إذن من المديون ولا قبول من الغريم، لأنّه‌ﷺ لم يقيّد تماميّة الظهور بصورة استكمال الأركان، كما في شرح الاعتمادي.

(ثمّ إنّ تقديم قول منكر الشرط المفسد ليس لتقديم قول مدّعي الصحّة).

أشار المصنف‌ﷺ بهذا الكلام إلىٰ أنّ مرجع كلام المحقّق‌ﷺ في الحقيقة إلىٰ إنكار اعتبار أصالة الصحّة مطلقاً، وذلك لأنّ الحكم بالصحّة في صورة الاختلاف في وجود الشرط المفسد للعقد لا يحتاج إلىٰ أصالة الصحّة في الفعل الصادر من المسلم، بل نفس أصالة عدم وجود الشرط كافية في الحكم بالصحّة، فتقديم قول منكر الشرط المفسد ليس بعنوان كونه مدعياً للصحّة من جهة أصالة الصحّة، بل بعنوان كونه منكراً للشرط المفسد من جهة أصالة عدم الشرط المفسد بمقتضىٰ ماهو المعروف من أنّ كلّ شيء إذا شكّ في حدوثه فالأصل عدم الحدوث، كما أشار إليه بقوله:

(بل لأنّ القول قول منكر الشرط، صحيحاً كان) كشرط الخيار مثلاً (أو فاسداً) كشرط عدم التصرّف في المبيع (وإن كان مؤدّاه) أي: الأصل (صحّة العقد فيما كان الشرط المدّعىٰ مفسداً) أي: إذا كان المشكوك شرطاً مفسداً، فنفيه بالاصل ينتج صحّة العقد.

(هذا) ولكنّ المحقّق‌ﷺ يقدّم قول مدّعي الصحّة ويحكم بانتفاء الشرط المفسد حتىٰ فيما إذا علم إجمالاً وجود شرط مردّد بين المفسد وغيره، ومعلوم أنّه لأجل أصالة الصحّة لا أصالة عدم الشرط للعلم الإجمالي به، ولعلّه أشار إليه بقوله: (ولا بدّ من التأمّل والتتبّع) كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي دام ظلّه.

الثالث: إنّ هٰذا الأصل إنّما يُثبِتُ صحّة الفعل إذا وقع الشكّ في بعض الأُمور المعتبرة شرعاً في صحّته، بمعنىٰ: ترتّب الأثر المقصود منه عليه، فصحّة كلّ شيء بحسبه.

(الثالث:) يبيّن المصنف‌ في هذا الأمر الثالث ما يترتّب علىٰ صحّة الفعل من الأثر المقصود منه، مشيراً إلىٰ القاعدة الكلّية في صحّة كلّ شيء بقوله:

(فصحّة كلّ شيء بحسبه).

فيفرّق بين صحّة ما هو المركّب كالعقد المركّب من الإيجاب والقبول، وبين صحّة جزء ذلك المركّب كالإيجاب مثلاً، حيث تكون صحّة المركّب فعليّة وصحّة الجزء تأهليّة، فصحّة الإيجاب عبارة عن كونه واجداً للشرائط المعتبرة فيه، ككونه بصيغة الماضي واللغة العربية وغير ذلك، بحيث لو انضم إليه القبول وأُحرز جميع ما يعتبر في العقد لكان العقد صحيحاً.

وأمّا تحقّق القبول بعده فليس من شرائط صحّة الإيجاب، بل الإيجاب إن وقع واجداً لما يعتبر فيه كان صحيحاً، وقع بعده القبول أم لم يقع، إذ صحّة الإيجاب تأهليّة لا تتوقّف علىٰ تحقّق القبول، فليس معنىٰ صحّة الإيجاب وقوع القبول بعده، كما أنّه ليس معنىٰ صحّة القبول وقوع الإيجاب قبله.

ومن هنا ظهر أنّه لا يثبت وقوع القبول بأصالة الصحّة في الإيجاب لما عرفت من أنّ القبول ليس معتبراً في الإيجاب، بل أنّه معتبر في العقد، فحينئذ لا تترتّب آثار العقد بجريان أصالة الصحّة في الإيجاب إلّا بعد إحراز صحّة القبول أيضاً، وعليه فإذا علمنا بوقوع إنشاء البيع من غير المالك وشككنا في كونه مأذوناً من قبل المالك لايثبت الإذن بجريان أصالة الصحّة في الإنشاء، لأنّ الإذن من المالك ليس شرطاً للإنشاء، بل هو شرط لصحّة البيع.

وكذا لو وقع بيع في الخارج علىٰ نحو الفضولي ولم نعلم لحوق الإجازة لا تثبت الإجازة بأصالة الصحّة، لأنّ صحّة بيع الفضولي هي الصحّة التأهليّة، بمعنىٰ أنّه يصح إذا أجازه المالك، والصحّة بهذا المعنىٰ لا تستلزم الصحّة بمعنىٰ ثبوت الإجازة بعد البيع، وكذا لو شكّ في صحّة الهبة أو بيع الصرف والسلم من جهة الشكّ في تحقّق القبض لا يثبت تحقّق القبض بأصالة الصحّة، فلا يمكن ترتيب آثار الهبة والبيع، لأنّ آثار الكلّ لا

مثلاً: صحّةُ الإيجاب عبارةٌ عن كونه بحيث لو تعقّبه قبول صحيح لحصل أثر العقد في مقابل فاسده الذي لا يكون كذلك، كالإيجاب بالفارسي، بناءً علىٰ القول باعتبار العربيّة. فلو تجرّد الايجاب عن القبول لم يوجب ذلك فساد الإيجاب.

فإذا شكّ في تحقّق القبول من المشتري بعد العلم بصدور الإيجاب من البائع، فلا تقضي أصالة الصحّة في الإيجاب بوجود القبول، لأن القبول معتبر في العقد لا في الإيجاب.

وكذا لو شكّ في تحقّق القبض في الهبة أو في الصرف أو السلم، بعد العلم بتحقّق الإيجاب والقبول، لم يحكم بتحقّقه من حيث أصالة صحّة العقد.

وكذا لو شكّ في إجازة المالك لبيع الفضولي، لم يصحّ إحرازها بأصالة الصحّة.

تترتّب علىٰ صحّة الجزء، وجميع ما ذكرناه مذكور في المتن علىٰ نحو التفصيل من دون حاجة إلىٰ التوضيح.

ثمّ وجه عدم جريان أصالة الصحّة في الجميع هو عدم شمول الأدلّة.

قال الأُستاذ الاعتمادي ـ في ذيل قول المصنف ﷺ: (لم يصحّ إحرازها بأصالة الصحّة) ـ:

«*توضيح المطلب:* إنّ صحّة الفعل عبارة عن كونه بحيث يترتّب عليه الأثر المقصود منه، والأثر المقصود من كلّ فعل إنّما هو بحسب وسعه ومرتبته، فأثر الإيجاب ـ مثلاً بحسب وسعه ومرتبته ـ هو حصول النقل والانتقال علىٰ تقدير تحقّق سائر ما يعتبر في المعاملة، ويقال له الصحّة التأهليّة، فصحّة الإيجاب كونه بحيث يترتّب عليه الأثر المذكور، كوقوعه بلفظ كامل من شخص كامل بمعوض كامل، فالأثر المطلوب من العقد لايطلب من الإيجاب وحده.

وحينئذٍ فإذا تحقّق الإيجاب وشكّ في صحّته من جهة احتمال انتفاء شيء ممّا يعتبر فيه، كالعربيّة يجري فيه أصالة الصحّة، أي: يحكم بترتّب الأثر المطلوب منه، وهو حصول النقل علىٰ تقدير تحقّق سائر مايعتبر في المعاملة.

وأمّا إذا تحقّق الإيجاب وشكّ في صحّته من جهة تحقّق القبول، لا تجري أصالة الصحّة لإثبات القبول كي يحكم بحصول النقل والانتقال؛ لأن القبول ليس من الأُمور المعتبرة في الإيجاب، بل في العقد وحصول النقل والانتقال ليس أثراً مقصوداً من الإيجاب، بل من العقد، وكذا لايمكن إثبات تحقّق القبول بأصالة صحّة العقد، وذلك

وأوْلىٰ بعدم الجريان ما لو كان العقد في نفسه لو خُلِّيَ وطَبَعَهُ مبنيّاً علىٰ الفساد، بحيث يكون المصحّح طارئاً عليه، كما لو ادّعىٰ بائع الوقف وجود المصحّح له، وكذا الراهن أو المشتري من الفضولي إجازة المرتهن والمالك.

وممّا يتفرّع علىٰ ذلك أيضاً أنّه لو اختلف المرتهنُ ـ الآذِنُ في بيع الرهن ـ والراهن البائع

لعدم إحراز العقد حتىٰ يحرز صحته بالأصل. انتهىٰ» مع تصرّف منّا.

(وأوْلىٰ بعدم الجريان ما لو كان العقد في نفسه لو خُلّيَ وطبعه مبنيّاً علىٰ الفساد ... إلىٰ آخره).

وجه الأوْلويّة أحد وجهين:

الأوّل: مرجوحيّة ظهور حال المسلم في الصحّة في هذا الفرض بالنسبة إلىٰ غيره ممّا لا يكون العقد مبنيّاً علىٰ الفساد.

الثاني: إنّ أصالة عدم المصحّح في غير هذا الفرض معارضة بأصالة عدم وجود المفسد بخلافها هنا.

ثمّ تفصيل الكلام في هذا المقام علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، حيث قال:

«*توضيح الكلام:* إنّ العقد قد يكون بطبعه مبنيّاً علىٰ الصحّة، غاية الأمر أنّه يحتاج إلىٰ المكمّل كبيع الصرف والسلم والهبة، فإنّ هذه المعاملات لا تكمل إلّا بالقبض، كبيع الفضولي للمالك فإنّه لا يكمل إلّا بإذن المالك، كما أنّ الإيجاب لا يكمل إلّا بالقبول، وقد يكون بطبعه مبنيّاً علىٰ الفساد محتاجاً إلىٰ المصحّح، كبيع الوقف فإنّه باطل إن لم يكن الوقف في معرض التلف مثلاً.

فنقول: إذا شكّ في القسم الأوّل في الصحّة والفساد من جهة الشكّ في حصول المكمّل لا تقتضي أصالة الصحّة في العقد حصوله كما مرّ، والحال أنّ أصالة عدم حصول المكمّل هنا معارض بأصالة عدم طروّ المفسد وهو عدم حصول المكمّل، فإذا شكّ في القسم الثاني في الصحّة والفساد من جهة الشكّ في حصول المصحّح، فأصالة صحّة العقد لا تقتضي حصوله بطريق أوْلىٰ؛ لأنّ أصالة عدم حصول المصحّح هنا لا تعارض بأصالة عدم طروّ المفسد، لأنّ الفساد هنا لا يحتاج إلىٰ طروّ المفسد، كي ينفىٰ بأصالة عدم طروّ المفسد، بل الفساد حاصل بالطبع». انتهىٰ مع تلخيص وتصرّف.

له ـ بعد اتفاقهما علىٰ رجوع المرتهن عن إذنه في تقديم الرجوع علىٰ البيع فيفسد، أو تأخّره فيصحّ ـ فلا يمكن أن يقال، كما قيل من أنّ أصالة صحّة الإذن تقضي بوقوع البيع صحيحاً، ولا أنّ أصالة صحّة الرجوع تقضي بكون البيع فاسداً، لأنّ الإذنَ والرجوعَ كلاهما قد فرض وقوعُهما علىٰ الوجه الصحيح، وهو صدوره عمّن له أهليّة ذلك والتسلّط عليه.

فمعنىٰ ترتّب الأثر عليهما أنّه لو وقع فعل المأذون عقيبَ الإذن ترتّب عليه الأثرُ، ولو وقع فعله بعد الرجوع كان فاسداً. أمّا لو لم يقع عقيبَ الأوّل فعل، بل وقع في زمان ارتفاعه، ففسادُ هٰذا الواقع لا يخلّ بصحّة الإذن، وكذا لو فرض عدمُ وقوع الفعل عقيبَ الرجوع فانعقد صحيحاً، فليس هٰذا من جهة فساد الرجوع، كما لا يخفىٰ.

(وممّا يتفرّع علىٰ ذلك أيضاً).

أي: كما يتفرّع علىٰ الأمر المذكور عدم جواز التمسّك بأصالة صحّة الإيجاب لإثبات تحقّق القبول، وعدم جواز التمسّك بأصالة صحّة العقد لإثبات حصول القبض أو الإجازة أو طروّ المصحّح، كذلك يتفرع عليه أيضاً (أنّه لو اختلف المرتهن ـ الآذِنُ في بيع الرهن ـ والراهن البائع له ـ بعد اتفاقهما علىٰ رجوع المرتهن عن إذنه في تقديم الرجوع علىٰ البيع فيفسد، أو تأخّره فيصحّ ـ فلا يمكن أن يقال، كما قيل).

أي: القائل صاحب الجواهر (من أنّ أصالة صحّة الإذن تقضي بوقوع البيع صحيحاً، ولا أنّ أصالة صحّة الرجوع تقضي بكون البيع فاسداً، لأنّ الإذن والرجوع كلاهما قد فرض وقوعهما علىٰ الوجه الصحيح، وهو صدوره عمّن له أهليّة ذلك والتسلّط عليه ... إلىٰ آخره).

والحاصل علىٰ ما في شرح الاعتمادي «أنّ صحّة الإذن عبارة عن صدوره من أهله باختياره، بحيث لو انضمّ إليه سائر ما يعتبر في المعاملة من الإيجاب والقبول المعتبرين وعدم رجوع المرتهن عن الإذن قبل العقد حصل النقل، والفرض القطع بصحّة الإذن بالمعنىٰ المذكور.

فعدم حصول شيء آخر ممّا يعتبر في المعاملة الموجب لعدم حصول النقل لا يضر بصحّة الإذن، وحينئذٍ فإذا شكّ في حصول الإيجاب أو القبول أو وقوعهما عقيب الإذن فلا معنىٰ للتمسّك بأصالة صحّة الإذن لإثبات حصول سائر مايعتبر في المعاملة، وكذا صحّة

نعم، بقاء الإذن إلىٰ أن يقع البيع قد يقضي بصحّته، وكذا أصالة عدم البيع قبل الرجوع ربّما يقال إنّها تقضي بفساده. لكنّهما لو تمّا لم يكونا من أصالة صحّة الإذن بناءً علىٰ أنّ عدم وقوع البيع بعده يوجب لغويّته، ولا من أصالة صحّة الرجوع اللتان تمسّك بهما بعض المعاصرين تبعاً لبعض.

الرجوع عبارة عن صدوره من أهله باختياره، بحيث لو انضمّ إليه سائر مايعتبر في التأثير، كوقوع المعاملة عقيبه حصل الفساد، والفرض القطع بصحّته بهذا المعنىٰ.

فعدم وقوع المعاملة عقيبه الموجب لعدم الفساد لايضر بصحّة الرجوع بالمعنىٰ المذكور، وحينئذ فإذا شكّ في حصول العقد قبله أو بعده لامعنىٰ للتمسّك بأصالة صحّة الرجوع لإثبات وقوع العقد بعده، ولايخفىٰ أنّه ليس في كلام صاحب الجواهر أثر من أصالة صحّة الإذن ولا وجه لتوهّمها أصلاً، لأنّه وقع مقطوع الصحّة.

نعم، لتوهّمها مجال بالنسبة إلىٰ الرجوع، والموجود في كلامه هو أصالة صحّة البيع وأصالة صحّة الرجوع، واستصحاب الإذن وأصالة عدم وقوع البيع قبل الرجوع». انتهىٰ.

(نعم، بقاء الإذن إلىٰ أن يقع البيع قد يقضي بصحّته، وكذا أصالة عدم البيع قبل الرجوع ربّما يقال إنّها تقضي بفساده. لكنّهما لو تمّا لم يكونا من أصالة صحّة الإذن بناءً علىٰ أنّ عدم وقوع البيع بعده يوجب لغويّته) أي: الإذن، **(ولا من أصالة صحّة الرجوع اللتان تمسّك بهما بعض المعاصرين)**، أعني: صاحب الجواهر.

وحاصل الكلام علىٰ ما في شرح الاعتمادي أنّ صاحب الجواهر توهّم أنّ صحّة الإذن عبارة عن وقوع البيع بعده وصحّة الرجوع عبارة عن تأخّر البيع عنه، ومنشأ توهّمه هو أنّه لو لم يقع البيع بعد الإذن، لكان الإذن لغواً، كما أنّه لو لم يتأخّر عن الرجوع كان الرجوع لغواً، كما أشار إلىٰ ذلك بقوله:

(بناءً علىٰ أنّ عدم وقوع البيع بعده يوجب لغويّته).

حيث يكون مفاده كون استصحاب الإذن في قوّة أصالة صحّة الإذن الموجبة لوقوع البيع بعده، لئلّا يكون الإذن لغواً.

وبعبارة أخرىٰ استصحاب الإذن يكون مستلزماً لوقوع البيع بعده، لئلّا يكون الإذن لغواً.

والحقّ في المسألة ما هو المشهور من الحكم بفساد البيع وعدم جريان أصالة الصحّة في المقام، لا في البيع، كما استظهره الكركي، ولا في الإذن، ولا في الرجوع.

أمّا في البيع، فلأن الشكّ إنّما وقع في رضاء من له الحقّ وهو المرتهن، وقد تقدّم أنّ صحّة الإيجاب والقبول لا يقضي بتحقّق الرضا ممّن يعتبر رضاه، سواء كان مالكاً كما في البيع الفضولي، أم كان له حقّ في المبيع كالمرتهن.

وأمّا في الإذن، فلما عرفت من أنّ صحّته تقضي بصحّة البيع إذا فرض وقوعه عقيبه لا بوقوعه عقيبه، كما أنّ صحّة الرجوع تقضي بفساد ما يفرض وقوعه بعده، لا أنّ البيع وقع

فيرد عليه أنّ استصحاب الإذن حينئذ أصل مثبت، فلا يتمّ إلّا على القول بالأصل المثبت، وأمّا أصالة عدم وقوع البيع قبل الرجوع فمضافاً إلى أنّه مثبت معارض بأصالة عدم الرجوع قبل البيع.

وكيف كان، فأصالة صحّة الرجوع لا تثبت كون البيع واقعاً بعده، كما أنّ أصالة صحّة الإذن لا توجب كون البيع واقعاً بعده.

(**والحقّ في المسألة ما هو المشهور من الحكم بفساد البيع وعدم جريان أصالة الصحّة في المقام، لا في البيع، كما استظهره الكركي**)، حيث قال بجريان أصالة الصحّة في البيع.

(**ولا في الإذن، ولا في الرجوع**).

أمّا الحكم بفساد البيع، فلأحد وجهين:

الأول: هو استصحاب بقاء الرهن المستلزم لفساد البيع.

الثاني: هو تقديم قول المرتهن المدّعي للفساد مع اليمين لكونه منكراً، لمطابقة قوله لاستصحاب بقاء الرهن.

وأمّا عدم جريان أصالة الصحّة في البيع، فقد أشار إليه بقوله:

(**فلأن الشكّ إنّما وقع في رضاء من له الحقّ وهو المرتهن، وقد تقدّم أنّ صحّة الإيجاب والقبول لا يقضي بتحقّق الرضا**).

لما عرفت غير مرّة من أنّ صحّة الإيجاب والقبول عبارة عن كونهما بحيث لو انضمّ إليهما رضا المرتهن مثلاً يترتّب عليهما الأثر، فلا تقتضي تحقّق الرضا.

وأمّا عدم جريان أصالة الصحّة في الإذن، فقد أشار إليه بقوله:

بعده. والمسألةُ بعد محتاجةٌ إلىٰ التأمّل بعد التتبّع في كلمات الأصحاب.

الرابع: إنّ مقتضىٰ الأصل ترتيبُ الشاكّ جميعَ ما هو من آثار الفعل الصحيح عنده،

(فلما عرفت من أنّ صحّته تقضي بصحّة البيع إذا فرض وقوعه عقيبه)، فلا تقضي بوقوعه بعده.

أمّا عدم جريان أصالة الصحّة في الرجوع، فلما عرفت غير مرّة وأشار إليه بقوله:

(كما أنّ صحّة الرجوع تقضي بفساد ما يفرض وقوعه بعده)، فلا تقضي بوقوع البيع بعده. هذا تمام الكلام في الأمر الثالث.

(الرابع): والغرض من هذا الأمر الرابع هو إثبات أنّ مقتضىٰ أصالة الصحّة ترتيب الشاكّ جميع ما هو من آثار الفعل الصحيح عنده علىٰ الفعل الصادر من غيره بعد حمله فعله علىٰ الصحّة، كما أشار إليه بقوله:

(إنّ مقتضىٰ الأصل ترتيب الشاكّ جميع ما هو من آثار الفعل الصحيح عنده).

وقبل الدخول في البحث ينبغي تحرير ما هو محلّ الكلام في المقام، فنقول: إنّ الفعل الصادر من المسلم علىٰ قسمين:

الأوّل: ما لا يتّصف بالصحيح والفاسد، كالغسل من حيث هو هو ما لم يقصد به عنوان التطهير، كما أشار إليه بقوله: (فإنّ الغسل من حيث هو ليس فيه صحيح وفاسد).

والثاني: ما يتّصف بالصحيح والفاسد، كالغسل بعنوان التطهير وغيره.

ثمّ القسم الأوّل خارج عن محلّ الكلام؛ وذلك فإنّ الفعل المشكوك لا بدّ أن يكون مردّداً بين الصحيح والفاسد، كي يُحمل علىٰ الصحّة بأصالة الصحّة. هذا تمام الكلام في تحرير محلّ الكلام.

وقد أُورد علىٰ المصنف‪ﷺ‬ بأنّ الصحيح مايترتّب عليه أثره الشرعي، فالغسل ممّا يتصف بالصحيح والفاسد، لأنّ الغَسل «بالفتح» إن وقع علىٰ الوجه المعتبر شرعاً ترتّب عليه أثره سواء كان الإتيان به بعنوان التطهير أم لا. فلا وجه ـ حينئذ ـ بإخراجه عن محلّ النزاع.

وكيف كان، فينبغي ذكر ما يتصوّر للقسم الثاني من الصور إجمالاً قبل مجيئها في المتن تفصيلاً، فنقول: إنّ القسم الثاني ـ أعني: ما يتّصف بالصحيح والفاسد من الفعل المشكوك

....

من حيث الصحّة والفساد ـ علىٰ قسمين:

أحدهما: ما يترتّب علىٰ صحيحه هو إسقاط التكليف عن غير الفاعل.

وثانيهما: ما يترتّب علىٰ صحيحه أثر آخر.

وعلىٰ كلا التقديرين ما يترتّب علىٰ الصحيح من الحكم الشرعي.

تارةً: يترتّب علىٰ ما كان صحيحاً ولو عند الفاعل، كالصلاة علىٰ الميّت المسقطة للتكليف عن غير المصلّي، حيث تكون صحّتها عند المصلّي كافية في إسقاط التكليف عن غيره، وإن كان اعتقاده في الصحّة مخالفاً لاعتقاد غيره، كما قيل.

وأُخرىٰ: يترتّب علىٰ ما كان صحيحاً في الواقع، كصلاة الإمام بالنسبة إلىٰ المأموم علىٰ قول.

ولا إشكال في جريان أصالة الصحّة وترتّب جميع ما هو من آثار الفعل الصحيح في القسم الأوّل، أعني: ما يكون الحكم الشرعي مترتّباً علىٰ الصحّة ولو عند الفاعل.

وإنّما الإشكال في القسم الثاني، أعني: ما يكون الحكم الشرعي مترتّباً علىٰ الصحيح الواقعي.

ثمّ ترتّب إسقاط التكليف عن الغير بحمل فعل الفاعل علىٰ الصحّة علىٰ أنحاء:

منها: كون الفاعل نائباً عن ذلك الغير، كالحجّ عن العاجز وكالصلاة عن الميّت بالنسبة إليه.

ومنها: أن يكون الفاعل آلة، كإعانة العاجز في وضوئه.

ومنها: أن يكون الفاعل فاعلاً بالتسبيب من الغير، كالصلاة عن الميّت من جهة استيجار الولي.

ثمّ الفرق بين كونه آلة وبين كونه فاعلاً بالتسبيب: إنّ التسبيب عبارة عن تنزيل الفاعل نفسه منزلة المنوب عنه، فكأنّه نفسه، والآلة عبارة عن جعل نفسه آلة للمنوب عنه، لا أنّه نفسه.

وكيف كان، هذا تمام الكلام في بيان المحتملات والأقسام علىٰ نحو الإجمال، وتركنا النقض والإبرام فيها رعاية للاختصار، فنبدأ في توضيح ما يحتاج إليه طبقاً لما في شرح

فلو صلّىٰ شخصٌ علىٰ ميّت، سقط عنه، ولو غسل ثوباً بعنوان التطهير حكم بطهارته. وإن شكّ في شروط الغسل من إطلاق الماء ووروده علىٰ النجاسة، لا إن علم بمجرّد غسله، فإنّ الغسل من حيث هو ليس فيه صحيح وفاسد.

الأُستاذ الاعتمادي.

(إنّ مقتضىٰ الأصل) بعد إحراز عنوان العمل والشكّ في صحّته وفساده (**ترتيب الشاكّ جميع ما هو من آثار الفعل الصحيح عنده**) في صورة تطابق الاعتقادين، بل مطلقاً علىٰ ما مرّ تفصيله في الموضع الأوّل.

فإذا حجّ زيد نيابة عن عمرو العاجز عن الحجّ وأحرز العنوان، أي: علم أنّه قصد الحجّ والنيابة وشكّ في صحّة حجّه، فمقتضىٰ الأصل ترتيب جميع الآثار حتىٰ سقوط التكليف عن عمرو، فإنّه أثر وقوع الفعل عنه صحيحاً، كما أنّ استحقاق زيد للأُجرة أثر صدور الفعل عنه صحيحاً.

(**فلو صلّىٰ شخص علىٰ ميّت**) بعنوان الصلاة عليه (**سقط عنه**)، أي: سقط التكليف عن الشاكّ بعد حمله فعل المصلّي علىٰ الصحّة.

(**ولو غسل ثوباً بعنوان التطهير حكم بطهارته**)، بأن يترتّب عليه آثار الطهارة.

(**وإن شكّ في شروط الغسل من إطلاق الماء ووروده علىٰ النجاسة**) إذا غسل بالقليل، (**لا إن علم**) بصورة الصلاة من دون إحراز العنوان في مثال الصلاة علىٰ الميّت، أو علم (**بمجرّد غسله**) من دون إحراز أنّه للتطهير أو التنظيف، أو التبليل في مثال غسل الثوب.

(**فإنّ الغسل من حيث هو**)، أي: من دون العنوان (**ليس فيه صحيح وفاسد**).

وبالجملة، الفعل المشكوك الصحّة والفساد الذي يريد الشاكّ ترتيب الأثر عليه إن لم يكن من العناوين القصديّة كالدفن، فإنّ تحقّقه في الخارج لا يتوقّف علىٰ قصده، تجري فيه أصالة الصحّة وترتّب آثارها من دون توقّف علىٰ إحراز العنوان بمعنىٰ أنّه محرز أبداً.

وإن كان من العناوين القصديّة، كالتطهير والصلاة علىٰ الميّت، والحجّ عن العاجز، فما لم يحرز العنوان لا معنىٰ لأصالة الصحّة، وبعد إحرازه تترتّب جميع الآثار وهو المقصود بالبحث.

ففي مثال الحجّ يحكم باستحقاق الأُجرة؛ لأنّه أثر صدور الفعل عنه صحيحاً ويحكم

ولذا لو شوهد من يأتي بصورة عمل من صلاة أو طهارة أو نسك حجّ ولم يعلم قصدُه تحقّقَ هذه العبادات لم يحمل علىٰ ذلك.

نعم، لو أخبر بأنّه كان بعنوان تحقّقه، أمكن قبولُ قوله من حيث إنّه مخبر عادل أو من حيثيّة أُخرىٰ، وقد يشكل الفرقُ بين ما ذكر من الاكتفاء بصلاة الغير علىٰ الميّت بحمله علىٰ الصحيح، وبين الصلاة عن الميّت تبرّعاً أو بالإجارة، فإنّ المشهور عدم الاكتفاء بها، إلّا أنْ يكون عادلاً.

ولو فرّق بينهما بأنّا لا نعلمُ وقوع الصلاة من النائب في مقام إبراء الذمّة وإتيان الصلاة

بسقوط التكليف عن عمرو، لأنّه أثر وقوع الفعل عنه صحيحاً.

(ولذا)، أي: ولأجل أنّ أصالة الصحّة إنّما تجري بعد إحراز العنوان في العناوين القصديّة (لو شوهد من يأتي بصورة عمل من صلاة أو طهارة أو نسك حجّ ولم يعلم قصده تحقّق هذه العبادات لم يحمل علىٰ ذلك)، أي: لا تقضي أصالة الصحّة حمل العمل علىٰ قصد العنوان.

(نعم، لو أخبر بأنّه كان بعنوان تحقّقه)، أي: لو أخبر الفاعل عن قصد العنوان.

(أمكن قبول قوله من حيث إنّه مخبر عادل أو من حيثيّة أُخرىٰ)، ككونه ثقة أو ذي اليد، أو كون القصد ممّا لا يعلم إلّا من قبله.

(وقد يشكل الفرق بين ماذكر من الاكتفاء بصلاة الغير علىٰ الميّت بحمله علىٰ الصحيح، وبين الصلاة) قضاء (عن الميّت تبرّعاً أو بالإجارة، فإنّ المشهور عدم الاكتفاء بها، إلّا أن يكون عادلاً).

وحاصل الإشكال علىٰ المشهور - حيث فرّقوا بين الصلاة علىٰ الميّت وبين الصلاة عنه بحمل الأوّل علىٰ الصحيح عند الشكّ دون الثاني - هو عدم الفرق بين موارد النيابة وغيرها؛ لأنّ مقتضىٰ الأصل بعد إحراز العنوان ترتيب آثار الصحّة حتىٰ سقوط التكليف عن غير الفاعل، سواء كان منوياً عنه أو غيره، فكما يسقط التكليف عن الشاكّ بأصالة صحّة صلاة من صلّىٰ علىٰ الميّت، كذلك يسقط التكليف عن الغير في موارد النيابة بعد حمل فعل النائب علىٰ الصحيح، مع أنّ المشهور لم يكتفوا بصلاة النائب عن الميّت، بل اعتبروا في النائب العدالة.

علىٰ أنّها صلاة، لاحتمال تركه لها بالمرّة أو إتيانه بمجرّد الصورة، لا بعنوان أنّها صلاة عنه، اختصّ الإشكالُ بما إذا علم من حاله كونُه في مقام الصلاة وإبراء ذمّة الميّت، إلّا أنّه يُحتمل عدم مبالاته بما يخلّ بالصلاة، كما يحتمل ذلك في الصلاة علىٰ الميّت، إلّا أن يلتزم بالعمل علىٰ الصحّة في هٰذه الصورة.

ولهٰذا يجب عليه مراعاة الأجزاء والشروط المعتبرة في المباشر. ولهذا الاعتبار قد حكم بعضُهم باشتراط العدالة في من يُوضِّيء العاجزَ عن الوضوء إذا لم يعلم العاجزُ، لصدور

(ولو فرّق بينهما بأنّا لا نعلم وقوع الصلاة من النائب في مقام إبـراء الذمّـة وإتـيان الصلاة علىٰ أنّها صلاة، لاحتمال تركه لها بالمرّة أو إتيانه بمجرّد الصورة، لا بعنوان أنّها صلاة عنه، اختصّ الإشكال بما إذا علم من حاله كونه في مقام الصلاة وإبراء ذمّة الميّت، إلّا أنّه يحتمل عدم مبالاته بما يخلّ بالصلاة، كما يحتمل ذلك في الصلاة علىٰ الميّت).

ملخّص توجيه الفرق بين الصلاة علىٰ الميّت ـ حيث اكتفىٰ المشهور في سقوطها عن الشاكّ بأصالة الصحّة، وبين الصلاة قضاء عن الميّت حيث لم يكتفوا في سقوطها عن الولي بأصالة الصحّة، بل اعتبروا العدالة ـ هو أنّهم اكتفوا بها في الأوّل، لفرضهم الكلام فيما إذا أحرز قصد العنوان وشكّ في الصحّة، كما هو الغالب، سيّما بملاحظة أنّ نفس المصلّي ـ أيضاً ـ مكلّف بالواجب الكفائي.

ولم يكتفوا بها في الثاني لفرضهم الكلام فيما إذا لم يحرز قصد العنوان، بل اُحتمل الترك رأساً أو الإتيان بالصورة أو بدون قصد النيابة، وبديهي أنّ أصالة الصحّة لا تنفع لإحراز قصد العنوان، فلا بدّ من اعتبار العدالة.

*وملخّص اعتراضه*ﷺ علىٰ ذلك هو أنّهم اعتبروا العدالة في النائب من دون تقييد بصورة عدم إحراز قصد العنوان. وحينئذ فالتوجيه المذكور يدفع الإشكال بالنسبة إلىٰ مورد عدم إحراز قصد العنوان، فيختصّ الإشكال بصورة إحرازه، إلّا أن يلتزموا فيها بكفاية أصالة الصحّة.

وبالجملة، إن كان مراد المشهور اعتبار العدالة في صورة عدم إحراز قصد العنوان فقط، فلا إشكال فيه، وإن كان مرادهم اعتبارها مطلقاً، ففيه الإشكال المتقدّم، كما في شرح الاعتمادي.

الفعل عن الموضّيء صحيحاً، ولعلّه لعدم إحراز كونه في مقام إبراء ذمّة العاجز، لا لمجرّد احتمال عدم مبالاته في الأجزاء والشرائط، كما قد لا يبالي في وضوء نفسه.

ويمكن أن يقال ـ فيما إذا كان الفعل الصادر من المسلم علىٰ وجه النيابة عن الغير، المكلّف بالعمل أوّلاً وبالذات، كالعاجز عن الحجّ ـ: إنّ لفعل النائب عنوانين:

أحدُهما: من حيث إنّه فعلٌ من أفعال النائب، ولهٰذا يجب عليه مراعاة الأجزاء والشروط. وبهٰذا الاعتبار تترتّب عليه جميعُ آثار صدور الفعل الصحيح منه، مثل استحقاق الأُجرة وجواز استيجاره ثانياً، بناءً علىٰ اشتراط فراغ ذمّة الأجير في صحّة استيجاره ثانياً.

(وقد حكم بعضهم باشتراط العدالة فيمن يوضّيءُ العاجز عن الوضوء إذا لم يعلم العاجز، لصدور الفعل عن المتوضيء صحيحاً).

وظاهر إطلاق الحكم باشتراط العدالة هو اعتبارها مطلقاً وعدم كفاية أصالة الصحّة في سقوط التكليف حتىٰ فيما إذا أُحرز العنوان وشكّ في مجرّد الصحّة والفساد.

(ولعلّه لعدم إحراز كونه في مقام إبراء ذمّة العاجز، لا لمجرّد احتمال عدم مبالاته في الأجزاء والشرائط، كما قد لا يبالي في وضوء نفسه).

أي: يحتمل أن يكون مرادهم اعتبار العدالة فيما إذا لم يحرز منه قصد العنوان. وأمّا إذا أُحرز منه ذلك وشكّ في مجرّد الصحّة والفساد، فيكفي فيه أصالة الصحّة، كما إذا توضّأ لنفسه واحتمل عدم مبالاته بفساده وصحّته، فإنّه تجري فيه أصالة الصحّة.

(ويمكن) توجيه كلام المشهور وتصحيح اعتبار العدالة في النائب حتىٰ في صورة إحراز قصد العنوان وكون الشكّ في مجرّد الصحّة والفساد.

وهو (أن يقال ـ فيما إذا كان الفعل الصادر عن المسلم علىٰ وجه النيابة عن الغير، المكلّف بالعمل أوّلاً وبالذات، كالعاجز عن الحجّ ـ: إنّ لفعل النائب عنوانين) وجهتين:

وهما جهة استناده إلىٰ الفاعل، وجهة استناده إلىٰ غيره، والذي تقتضيه أصالة الصحّة في فعل المسلم إنّما هو الحكم بصحّته من الجهة الأُولىٰ وترتيب آثار الفعل الصحيح عليه من هذه الجهة ـ كاستحقاق الأُجرة، وجواز استيجاره ثانياً بناءً علىٰ اشتراط فراغ ذمّة الأجير في صحّة استيجاره ثانياً كما في المتن ـ لا الحكم بصحّته من الجهة الثانية، كي

والثاني: من حيث إنّه فعلٌ للمنوب عنه، حيث إنّه بمنزلة الفاعل بالتسبيب أو الآلة.

يترتّب عليها براءة ذمّة الغير، بل لا بدّ فيه من طريق شرعي آخر، كعدالة الفاعل مثلاً. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه كلام المشهور حيث اعتبروا العدالة في النائب.

ومن هنا يظهر وجه اشتراط جماعة العدالة في الموضّىء غيره.

قال المحقّق الاشتياني في المقام بعد كلام طويل ما هذا لفظه: «فالحقّ أنّ أصالة الصحّة في نفسها تقضي بعدم الفرق بين الأقسام والحكم بحصول براءة الذمّة ورفع التكليف في جميعها، إلّا أنّ هنا شيئاً يمكن أن يحكم بالنظر إليه بوجوب رفع اليد عن أصالة الصحّة في مواضع الإشكال من الأقسام المذكورة التي عرفتها.

وهو أنّ قضيّة آية النبأ[1] بمقتضىٰ التعليل هو التبيّن في جميع مايصدر من الفاسق والتثبّت فيه سواء كان قولاً أو فعلاً، فلو كلّف الشخص بإيجاد فعل ولو تسبيباً، ووجب عليه ذلك لم يجزِ إيجاده ببدن الفاسق وفعله بجعله واسطة في رفع التكليف المتوجّه إليه، لاحتمال عدم إتيانه بالفعل علىٰ الوجه المعتبر في الشرع، والمفروض عدم ما يرفع هذا الاحتمال في الفاسق لعدم وجود الملكة الرادعة له، بخلاف العادل فإنّ ما فيه من الملكة الرادعة تمنع من إقدامه بالمعصية. ومن هنا حكموا بعدم جواز جعله وصيّاً وقيّماً ووليّاً في الأوقاف وغيرها». انتهىٰ مورد الحاجة من كلامه‏ﷺ.

والمستفاد من كلامه‏ﷺ أنّ اعتبار العدالة في موارد النيابة وغيرها ليس له مدخليّة في جريان أصالة الصحّة، بل هي تجري في كلّ فعل صادر عن المسلم عند الشكّ في إخلال ما يعتبر فيه، إلّا أنّ إخبار الفاعل بإتيان العمل الصحيح إذا كان نائباً لا يقبل إذا لم يكن عادلاً.

وكيف كان، فنرجع إلىٰ توضيح بعض ما في المتن طبقاً لما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(والثاني: من حيث إنّه فعل للمنوب عنه، حيث إنّه بمنزلة الفاعل بالتسبيب أو الآلة).

وجه كون المنوب عنه بمنزلة الفاعل بالتسبيب هو أنّه سبب لفعل النائب، كما في الحجّ عن العاجز، وأمّا وجه كونه بمنزلة الفاعل بالآلة، فلأجل جعله النائب آلة للفعل، كما في التوضّؤ للعاجز.

---

(١) الحجرات: ٦.

وكان الفعلُ بعد قصد النيابة والبدليّة قائماً بالمنوب عنه. وبهذا الاعتبار يراعىٰ فيه القصر والإتمام في الصلاة، والتمتّع والقِران في الحجّ، والترتيب في الفوائت. والصحّةُ من الحيثيّة الأُولىٰ لا تثبتُ الصحّة من هٰذه الحيثيّة الثانية، بل لابدّ من إحراز صدور الفعل الصحيح عنه علىٰ وجه التسبيب.

وبعبارة أُخرىٰ: إن كان فعلُ الغير يُسقِطُ التكليفَ عنه، من حيث إنّه فعل الغير، كفت أصالةُ الصحّة في السقوط، كما في الصلاة علىٰ الميّت. [وكما في فعل الوكيل والأجير الذي لا يعتبر فيه قصد النيابة].

(وكان الفعل بعد قصد النيابة والبدليّة قائماً بالمنوب عنه. وبهذا الاعتبار يراعىٰ فيه القصر والإتمام في الصلاة، والتمتّع والقران في الحجّ، والترتيب في الفوائت).

وحاصل الكلام في هذا المقام أنّ أصالة الصحّة إنّما تجري في هذا الفعل من حيث إنّه فعل الفاعل؛ لأنّه المتيقّن من أدلّة أصالة الصحّة لا من حيث إنّه فعل المنوب عنه.

(والصحّة من الحيثيّة الأُولىٰ لا تثبت الصحّة من هذه الحيثيّة الثانية)، وإن قلنا باعتبار هذا الأصل من باب الأماريّة، لاختصاص اعتبارها بالحيثيّة الأُولىٰ.

(بل لا بدّ من) اعتبار كون النائب عادلاً، ليوجب خبره (إحراز صدور الفعل الصحيح عنه علىٰ وجه التسبيب).

وملخّص الكلام أنّ فعل النائب المحرز فيه قصد العنوان من حيث إنّه فعله يحمل علىٰ الصحّة، وأمّا من حيث إنّه فعل للمنوب عنه لا يحمل علىٰ الصحّة، وذلك لعدم الدليل.

(وبعبارة أُخرىٰ: إن كان فعل الغير يسقط التكليف عنه)، أي: عن الآخر (من حيث إنّه فعل الغير، كفت أصالة الصحّة في السقوط، كما في الصلاة علىٰ الميّت) حيث إنّها بما أنّها فعل الغير توجب سقوط التكليف عن سائر المكلّفين، فإذا شكّ في صحّتها من جهة إخلال المصلّي بما يعتبر فيها تجري أصالة الصحّة.

(وإن كان إنّما يسقط التكليف عنه من حيث اعتبار كونه فعلاً له)، أي: للحامل علىٰ الصحّة بأن يكون الفاعل مجرّد آلة، كما في توضّؤ العاجز أو عمل بالتسبيب، كما أشار إليه بقوله:

(ولو علىٰ وجه التسبيب، كما إذا كلّف بتحصيل فعل بنفسه) مع التمكّن (أو ببدل غيره)

وإن كان إنّما يُسقِطُ التكليفَ عنه من حيث اعتبار كونه فعلاً له ولو علىٰ وجه التسبيب ـ كما إذا كلّف بتحصيل فعل بنفسه أو ببدل غيره، كما في استنابة العاجز للحجّ ـ لم تنفع أصالةُ الصحّة في سقوطه، بل يجب التفكيكُ بين أثري الفعل من الحيثيّتين، فيحكم باستحقاق النائب الأُجرة وعدم براءة ذمّة المنوب عنه من الفعل، وكما في استيجار الولي للعمل عن الميّت.

[لكن يبقىٰ الإشكال في استيجار الولي للعمل عن الميّت، إذ لا يعتبر فيه قصدُ النيابة عن الولي، وبراءة ذمّة الميّت من آثار صحّة فعل الغير من حيث هو فعله، لا من حيث اعتباره فعلاً للولي. فلابدّ أن يكتفي فيه بإحراز إتيان صورة الفعل بقصد إبراء ذمّة الميّت، ويحمل

مع عدم التمكّن، (كما في استنابة العاجز للحجّ).

فإنّ فعل النائب يسقط التكليف عن المنوب عنه لا بما هو فعله، بل بما هو فعل للمنوب عنه.

(لم تنفع أصالة الصحّة في سقوطه، بل يجب التفكيك بين أثري الفعل من الحيثيّتين، فيحكم باستحقاق النائب الأُجرة وعدم براءة ذمّة المنوب عنه من الفعل) إن لم يكن النائب عادلاً.

و (لكن يبقىٰ الإشكال في استيجار الولي للعمل عن الميّت، إذ لا يعتبر فيه قصد النيابة عن الولي، وبراءة ذمّة الميّت من آثار صحّة فعل الغير من حيث هو فعله، لا من حيث اعتباره فعلاً للولي).

وحاصل الإشكال في مثال استيجار الولي للعمل عن الميّت علىٰ ما في شرح الاعتمادي، هو أنّ التوجيه المذكور ـ أعني: اعتبار الحيثيّتين ـ لا يتأتىٰ في فعل النائب عن الميّت، إذ لا يلزم فيه اعتبار كونه فعلاً للميّت أو للمستأجر؛ أعني: الولي أو الوصي.

أمّا الأوّل؛ فلأن براءة ذمّة الميّت تحصل بمجرّد قصد إتيان ما عليه، نظير التبرّع بأداء دين الغير، فلا حاجة إلىٰ قصد تنزيل نفسه منزلة الميّت أو تنزيل فعله منزلة فعله.

وأمّا الثاني؛ فلأنّ المقصود إبراء ذمّة الميّت، فلا وجه لاعتبار قصد النيابة عن الولي، كما لا معنىٰ له في الوصي.

(فلا بدّ أن يكتفي فيه بإحراز إتيان صورة الفعل بقصد إبراء ذمّة الميّت، ويحمل علىٰ

علىٰ الصحيح من حيث الاحتمالات الأُخر].

ولابدّ من التأمّل في هٰذا المقام ـ أيضاً ـ بعد التتبّع التامّ في كلمات الأعلام.

الخامس: إنّ الثابتَ من القاعدة المذكورة الحكمُ بوقوع الفعل بحيث تترتّب عليه الآثار الشرعيّة المترتّبة علىٰ العمل الصحيح، أمّا ما يلازم الصحّة من الأُمور الخارجة عن حقيقة الصحيح فلا دليل علىٰ ترتّبها عليه.

الصحيح من حيث الاحتمالات الأُخر)، كاحتمال عدم المبالاة بالأجزاء والشرائط، نظير ما مرّ في الصلاة علىٰ الميت. هذا تمام الكلام في الأمر الرابع.

(الخامس): والغرض من البحث في هذا الأمر الخامس هو أنّ الثابت بقاعدة أصالة الصحّة خصوص الآثار الشرعيّة المترتّبة علىٰ العمل الصحيح بلا واسطة أصلاً، دون ما يلازمه الصحّة من الأُمور الخارجة عنها.

وبعبارة واضحة أنّ اللوازم العاديّة أو العقليّة لا تثبت بأصالة الصحّة، حتىٰ علىٰ القول بكونها من الأمارات، بأن يكون اعتبارها من باب الظنّ النوعي، فضلاً عن كونها من الأُصول، بأن يكون اعتبارها من باب التعبّد.

أمّا عدم إثبات غير الأحكام الشرعيّة بها علىٰ القول باعتبارها من باب التعبّد فظاهر، لأنّها تكون ـ حينئذ ـ من الأُصول المثبتة، وعدم اعتبار الأصل المثبت عند المصنفﷺ لا يختص بالاستصحاب.

وأمّا علىٰ القول باعتبارها من باب الظنّ النوعي وهوظهور حال المسلم، فلعدم دليل علىٰ اعتبار هذا الظهور إلّا من حيث كشفه عن صدور الفعل الصحيح عنه من حيث هو، وأمّا كشفه عن لوازمه غير الشرعيّة، فليس ممّا قام الدليل علىٰ اعتباره.

وما يقال: ـ من أنّه إذا كان الشيء معتبراً من باب الظنّ والطريقيّة لا يفرّق في وجوب ترتّب الآثار الشرعيّة عليه بين ما يترتّب علىٰ مورده بلا واسطة أو مع الواسطه ـ مدفوعٌ، بأنّه إنّما هو فيما قام الدليل علىٰ اعتبار هذا الشيء بلسان كشفه ولحاظ طريقيّته المطلقة، لا فيما إذا قام علىٰ اعتبار كشفه ببعض الاعتبارات، فإنّ الأصل في الظنّ عدم الاعتبار.

فإذا قام الدليل من الإجماع والسيرة علىٰ اعتبار ظهور حال المسلم والأخذ به في صدور الفعل الصحيح عنه بالنسبة إلىٰ ما يترتّب شرعاً علىٰ الفعل الصحيح الصادر من

فلو شكّ في أنّ الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك، كالخمر والخنزير، أو بعين من أعيان ماله، فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته، بل يحكم بصحّة الشراء وعدم انتقال شيء من تركته إلىٰ البائع لأصالة عدمه.

المسلم فلا معنىٰ للتعدّي عنه إلىٰ الحكم بوجوب ترتّب غيره ممّا يترتّب علىٰ لوازمه ومقارناته.

ومن هنا ظهر وجه تصريح بعض الأصحاب كالعلّامة﵀ وغيره بعدم اعتبار أصالة الصحّة بالنسبة إلىٰ غير الآثار الشرعيّة المترتّبة علىٰ الفعل الصحيح بلا واسطة، مع ذهابهم إلىٰ اعتبار أصالة الصحّة من حيث ظهور حال المسلم.

فالمتحصّل من الجميع هو عدم إثبات اللوازم غير الشرعيّة بأصالة الصحّة.

وحينئذ **(فلو شكّ في أنّ الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك، كالخمر والخنزير، أو بعين من أعيان ماله، فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته، بل يحكم بصحّة الشراء وعدم انتقال شيء من تركته إلىٰ البائع لأصالة عدمه)**.

نعم، لا يجوز للوارث التصرّف في المبيع ومجموع تركته، لعلمه إجمالاً بعدم كون المجموع ملكاً للمورّث، فلا بدّ من الصلح أو إقامة البيّنة علىٰ العين المملوك. مثلاً: إذا شكّ في أنّ الثمن هو الخمر ليفسد البيع أو شيء من هذه الأعيان المملوكة يحكم بالصحّة.

ولا يثبت بذلك خروج شيء من هذه الأعيان عن ملك المشتري، لأنّ صحّة البيع تتوقّف علىٰ كون الثمن ممّا يملك، ولا تتوقّف علىٰ كونه شيئاً من الأعيان فهو قيد زائد وإن كان بينهما ملازمة اتّفاقية.

إذ المفروض هو القطع بعدم كون الثمن ديناً في الذمّة، بل هو إمّا شيء ممّا لا يملك أو شيء من هذه الأعيان، إلّا أنّ الأصل استصحاباً كان أو غيره كأصالة الصحّة لا يثبت غير اللوازم الشرعيّة.

وكذا لو قلنا باعتبار أصالة الصحّة من باب الأماريّة، إذ لم يقم دليل علىٰ اعتباره بلحاظ طريقيّته المطلقة، بل قام الإجماع والسيرة علىٰ الأخذ بظهور حال المسلم في صحّة عمله بالنسبة إلىٰ اللوازم الشرعيّة فقط، كما عرفت. هذا تمام الكلام في شرح المثال الأوّل، علىٰ

وهٰذا نظيرُ ما ذكرنا سابقاً، من أنّه لو شكّ في صلاة العصر أنّه صلّىٰ الظهر أم لا، يحكم بفعل الظهر من حيث كونه شرطاً لصلاة العصر، لا فعل الظهر من حيث هو، حتىٰ لا يجب إتيانه ثانياً، إلّا أن يجري قاعدة الشكّ في الشيء بعد التجاوز عنه.

قال العلّامة في القواعد، في آخر كتاب الإجارة: «لو قال: آجَرتُكَ كلّ شهر بدرهم، فقال: بل سنةً بدينار، ففي تقديم قول المستأجر نظرٌ.

ما في شرح الاعتمادي. وقد قلنا غير مرّة إنّا قد اكتفينا في توضيح العبارات بما في شرح الأُستاذ الاعتمادي لكونه أجود الشروح لهذا الغرض.

(وهذا)، أي: الحكم بشيء وعدم الحكم بلازمه في باب أصالة الصحّة (**نظير ما ذكرنا**) في باب قاعدة التجاوز، (**من أنّه لو شكّ في صلاة العصر أنّه صلّىٰ الظهر أم لا**) أنّه (**يحكم بفعل الظهر من حيث كونه شرطاً لصلاة العصر**).

ولا يحكم بلازمه، أعني: فعل الظهر، كما أشار إليه بقوله:

(**لا فعل الظهر من حيث هو**) واجب نفسي، (**حتىٰ لا يجب إتيانه ثانياً، إلّا أن يجري قاعدة الشكّ في الشيء بعد التجاوز عنه**).

ملخّص الكلام أنّه يحتمل في هذا المثال عدم وجوب إتيان الظهر، لامن باب اعتبار الأصل المثبت، بل من باب إجراء قاعدة التجاوز في كلتا الجهتين، أي: من جهة كون تقدّم الظهر شرطاً لصحّة العصر ومن حيث كونها واجبة في نفسها.

(**قال العلّامة في القواعد، في آخر كتاب الإجارة**).

والمقصود من نقل كلام العلّامة هو الاستشهاد به علىٰ أنّ الثابت بقاعدة أصالة الصحّة هو القيود التي لها مدخليّة في ترتّب الصحّة دون غيرها.

وحاصل ما نقله عن العلّامة ـ فيما إذا اختلف المؤجر والمستأجر ـ هو أنّ المؤجر يدّعي فساد الإجارة لعدم تعيين المدة، حيث يقول: آجرتك كلّ شهر بدرهم، فالمعاملة فاسدة إمّا رأساً كما هو المشهور، أو في غير الشهر الأوّل كما عليه العلّامة والشهيد.

والمستأجر يدّعي صحّة المعاملة، حيث يقول: (**بل سنةً بدينار**)، فالمعاملة صحيحة لتعيين المدة.

قال العلّامة: (**ففي تقديم قول المستأجر نظرٌ**).

فإن قدّمنا قول المالك فالأقوىٰ صحّة العقد في الشهر الأوّل. وكذا الإشكال في تقديم قول المستأجر لو ادّعىٰ أُجرة مدّة معلومة أو عوضاً معيّناً. وأنكر المالك التعيين فيهما.

وقد استشهد المصنف‏ﷺ بقول العلّامة، أعني: «ففي تقديم قول المستأجر نظر»، علىٰ أنّ اللوازم غير الشرعيّة لا تثبت بأصالة الصحّة، فلابدّ حينئذ من بيان وجه النظر في كلام العلّامة، كي يتّضح محل استشهاد المصنف‏ﷺ.

أمّا وجه النظر، فهو أنّ أصالة الصحّة في المسألة المذكورة معارضة بأصالة عدم الإجارة سنة فتتساقطان، فيرجع إلىٰ أصالة الفساد، ومن هنا يعلم عدم إثبات اللّازم العقلي بأصالة الصحّة، إذ لو كانت أصالة الصحّة مفيدة لإثبات اللّازم العقلي الاتفاقي، أعني: إجارة سنة بدينار، لم يكن وجه لجريان أصالة عدم الإجارة سنة، كي تعارض بأصالة الصحّة.

فيكون ما ذكره العلّامة من النظر في تقديم قول المستأجر شاهداً لما اختاره المصنف‏ﷺ من عدم إثبات اللوازم غير الشرعيّة بأصالة الصحّة.

ثمّ قال العلّامة: **(فإن قدّمنا قول المالك)** لكونه موافقاً لأصالة الفساد بعد تساقط أصالتي الصحّة وعدم إجارة السنة، **(فالأقوىٰ صحّة العقد في الشهر الأول)**، لأنّه المتّفق عليه بينهما.

(وكذا الإشكال في تقديم قول المستأجر لو ادّعىٰ أُجرة مدّة معلومة).

أي: مثل الإشكال المتقدّم ـ في تقديم قول المستأجر لو اختلفا في المدّة والأُجرة ـ آتٍ فيما إذا اختلفا في تعيين المدّة أو الأُجرة، بأن ادّعىٰ المستأجر أُجرة معلومة كدينار مثلاً، أو عوضاً معيّناً كثوب مخصوص مثلاً، وأنكر المؤجر التعيين في الأُجرة أو في العوض، بحيث لزم الغرر والجهالة.

ويعبارة أُخرىٰ أنّ المستأجر يدّعي تعيين المدّة مع اتفاقهما علىٰ الأُجرة، بأن قال: استأجرت الدار شهراً، أو يدّعي تعيين العوض مع اتفاقهما علىٰ المدة، بأن قال: استأجرت الدار بالدينار.

(وأنكر المالك التعيين فيهما).

وجه الإشكال أنّه إذا ادّعىٰ تعيين الشهر فهو مدّع لتعين الأُجرة، إلّا أنّ أصالة الصحّة تقتضي الصحّة من الجهة الأُولىٰ ولا تثبت الصحّة من الجهة الثانية، فالأصل هو العدم.

والأقوى التقديم فيما لم يتضمّن دعوىٰ». انتهىٰ.

وكذا في تعيين العوض المعيّن، فالمستفاد من هذا الإشكال هو عدم إثبات اللّازم العقلي الاتفاقي بأصالة الصحّة.

ثمّ قال: (والأقوىٰ التقديم فيما لم يتضمّن دعوىٰ. انتهىٰ).

وحاصل الكلام في المقام علىٰ ما في شرح الاعتمادي، هو أنّه إذا كان مدّعي الصحّة مدّعياً لأمرٍ زائد علىٰ الصحّة، كما في مثال دعوىٰ استئجار السنة بالدينار، فلا يقدّم قوله، لأصالة عدم ما يدّعيه من الزيادة، والأُصول لا تثبت غير اللوازم الشرعيّة.

وإن لم يكن مدّعياً لأمر زائد لازم لمدّعاه فيقدّم قوله، كما إذا قال: استأجرت شهراً بدرهم، وقال المالك: بل كلّ شهر بدرهم، فإنّ استئجار شهر واحد بدرهم واحد مسلّم عندهما، إلّا أنّ المستأجر يدّعيه بنحو التعيين الموجب للصحّة، والمالك يدّعيه بنحو الجهالة الموجب للبطلان.

وكما إذا قال: آجرتك الدار شهراً، وقال المستأجر: بل شهراً بدرهم، وفرضنا أنّ الدرهم أُجرة المثل. نعم، لو كان العوض المعيّن أقلّ من أُجرة المثل يكون دعوىٰ التعيين متضمّناً لدعوىٰ، وهي قلّة الأُجرة والأصل عدمها.

قال في الأوثق: ظاهر كلماتهم في المسألة اختلافهما في كون المبيع عبداً أو حرّاً، أو كونه خلّاً أو خمراً، يعطي خلاف ذلك؛ لأن ظاهرهم الحكم بكون المبيع عبداً أو خلّاً بمجرّد أصالة الصحّة.

والحال أنّ دعوىٰ الصحّة هنا ـ أيضاً ـ تتضمّن دعوىٰ؛ لأنّ الصحّة تتوقّف علىٰ كون المبيع ممّا يملك، وأمّا كونه عبداً وخلّاً، فأمرٌ زائد. ثمّ ذكر توجيهاً تركناه رعاية للاختصار، بل نذكر مافي تقرير سيّدنا الأُستاذ دام ظله، حيث قال في مثال اختلاف المستأجر والمؤجر في المدّة والأُجرة ما هذا لفظه:

«وتحقيق هذا البحث يقتضي التكلّم في مقامين:

المقام الأوّل: في صحّة الإجارة وفسادها فيما إذا قال المؤجر: آجرتك كلّ شهر بدرهم.

المقام الثاني: في حكم الاختلاف المذكور علىٰ القول بالصحّة وعلىٰ القول بالفساد.

أمّا المقام الأوّل، فالمشهور فيه فساد الإجارة لعدم تعيين المدّة وهو شرط في صحّة

الإجارة، وذهب بعضهم إلىٰ صحّتها بالنسبة إلىٰ الشهر الأوّل، وفسادها بالنسبة إلىٰ غيره، وهو التحقيق.

أمّا الفساد بالنسبة إلىٰ غير الشهر الأوّل، فلعدم معلوميّة المدّة، بل ربّما تكون غرريّة، كما إذا اختلفت الأُجرة في الشهور كما في المشاهد المشرّفة، فإنّ إجارة الدار في أيّام الزيارة ليست متساوية مع غيرها.

وأمّا الصحّة بالنسبة إلىٰ الشهر الأوّل، فلأن عقد البيع والإجارة وأمثالهما وإن كان بحسب اللفظ واحداً، إلّا أنّه بحسب اللّب ينحلّ إلىٰ عقود متعدّدة بتعدّد المتعلّق، فقوله: آجرتك الدار كلّ شهر بدرهم، ينحلّ إلىٰ إجارات متعدّدة بتعدّد الشهور، فلا مانع من صحّة الإجارة بالنسبة إلىٰ الشهر الأوّل، لكون المدّة معلومة، ولا يضرّ بها بطلان الإجارة بالنسبة إلىٰ غيره.

ولذا ذكرنا أنّ بيع ما يملك وما لا يملك وبيع ما يُملك وما لا يُملك صحيح بالنسبة إلىٰ ما يَملك وما يُملك.

والأوّل، كما إذا باع منّاً من الحنطة من ماله، ومنّاً من الحنطة من مال زيد بدرهمين، وقال: بعتك منّين من الحنطة كلّ منّ بدرهم، فلم يمضه زيد.

والثاني كما إذا باع شاة وخنزيراً، وقال: بعتك الشاة والخنزير كلّ واحدة منهما بدرهم، فالبيع من هذه الجهة نظير العام الاستغراقي ينحلّ إلىٰ بيوع متعدّدة بحسب تعدّد أفراد المبيع، بل ينحلّ بحسب أجزاء مبيع واحد علىٰ تقدير تساوي الأجزاء من حيث القيمة.

وأمّا المقام الثاني، فعلىٰ القول بالفساد يكون المؤجر مدّعياً للفساد والمستأجر مدّعياً للصحّة، ولا وجه لتقديم قول المستأجر، لعدم إحراز وقوع الإجارة علىٰ السنة ليحكم بصحّتها بمقتضىٰ أصالة الصحّة، وجريانها في الإجارة، علىٰ إجمالها لا يثبت وقوعها علىٰ السنة، وكون منفعة الدار للمستأجر فيها، إلّا علىٰ القول بالأصل المثبت، ولا نقول به ـ كما تقدّم ـ فيحكم بتقديم قول المؤجر وفساد الإجارة إلّا أن يُثبت المستأجر صحّتها.

وأمّا علىٰ القول بصحّة الإجارة بالنسبة إلىٰ الشهر الأوّل، فيكون المؤجر أيضاً مدّعياً للصحّة، فيدخل في باب التداعي، إذ المؤجر يدّعي فرداً من الإجارة الصحيحة،

السادس: في بيان ورود هذا الأصل على الاستصحاب.

والمستأجر يدّعي فرداً آخر منها، فلو لم تقم البيّنة من طرف أصلاً، تصل النوبة إلى التحالف فيتحالفان، وتنفسخ الإجارة بالتحالف.

نظير ما إذا اختلف البائع والمشتري في المثمن مع الاتفاق على صحّة البيع، أو اختلفا في الثمن، فبعد التحالف ينفسخ البيع، ويردّ كلّ من الثمن والمثمن إلى مالكه.

وأمّا التقييد ـ بقوله هنا بعد قوله: فالأقوى صحّة العقد في الشهر الأوّل، على ما في جامع المقاصد ـ وإن لم يكن في عبارة الشيخ، فلم يتّضح لنا إلى الآن وجهه.

المثال الثالث ما نقله الشيخ أيضاً عن العلّامة وهو ما إذا اختلف المؤجر والمستأجر في تعيين المدّة أو الأُجرة، فادّعى المستأجر التعيين، وأنكره المؤجر، واستشكل في تقديم قول المستأجر لأصالة الصحّة.

ثمّ قال: والأقوى التقديم فيما لم يتضمّن دعوى. وقال في جامع المقاصد في شرح هذه العبارة:

إنّ المستأجر إن ادّعى تعيين المدّة أو الأُجرة بإجرة المثل أو أزيد منها، لم يتضمّن قوله دعوى شيء سوى صحّة الإجارة، فيقدّم قوله بمقتضى أصالة الصحّة، وإن ادّعى التعيين بأقلّ من أُجرة المثل يكون مدّعياً لشيء زائد ـ على صحّة الإجارة ـ يكون ضرراً على المؤجر، فلا وجه لتقديم قوله، إذ الزائد المذكور من لوازم صحّة الإجارة، وليست أصالة الصحّة حجّة بالنسبة إلى اللوازم كما ذكرناه». انتهى.

(السادس): والغرض من هذا الأمر السادس بيان ما هو المقصود بالبحث عن قاعدة أصالة الصحّة، وهو بيان حكم معارضتها مع الاستصحاب.

وحاصل الكلام أنّ المصنف لمّا فرغ من الكلام في تنقيح أصل القاعدة معنىً ومورداً، بدأ في البحث عمّا هو المقصود بالبحث أصالةً، حيث قال:

(السادس: في بيان ورود هذا الأصل على الاستصحاب).

والمراد من الورود هو مطلق التقدّم، سواء كان من باب الورود أو من باب الحكومة، والشاهد على ذلك مايأتي في كلامه.

وكيف كان، فنقول: إنّ الاستصحاب المعارض بأصالة الصحّة، إمّا حكمي كاستصحاب

فنقول: أمّا تقديمُه علىٰ استصحاب الفساد ونحوه فواضحٌ، لأن الشكّ في بقاء الحالة السابقة علىٰ الفعل المشكوك أو ارتفاعِها ناشىء عن الشكّ في سببيّة هٰذا الفعل وتأثيره. فإذا حكم بتأثيره فلا حكم لذلك الشكّ، خصوصاً إذا جعلنا هٰذا الأصل من الظواهر

عدم الانتقال المعبّر عنه بأصالة الفساد، أو موضوعي كاستصحاب عدم البلوغ مثلاً فيما شكّ في بلوغ أحد المتعاقدين حين العقد، فلابدّ من التكلّم في مقامين:

المقام الأوّل: في حكم تعارضها مع الاستصحاب الحكمي.

والمقام الثاني: في حكم معارضتها مع الاستصحاب الموضوعي.

أمّا الكلام في المقام الأوّل وهو حكم تعارضها مع الاستصحاب الحكمي، أعني: أصالة الفساد الراجعة إلىٰ استصحاب عدم النقل والانتقال فلا إشكال في تقديم أصالة الصحّة علىٰ الاستصحاب المذكور بالحكومة؛ لأنّ الشكّ في ترتّب الأثر علىٰ العقد الواقع في الخارج وعدمه مسبّب عن الشكّ في كونه هو العقد الجامع لما يعتبر فيه شرعاً أو لا.

فإذا قام هناك مايقتضي كونه جامعاً لما يعتبر فيه شرعاً، أعني: أصالة الصحّة، لا يبقىٰ شكّ في ترتّب الأثر عليه، كي يكون مجرىٰ أصالة الفساد.

وبالجملة، إنّ الأصل السببي حاكم علىٰ الأصل المسبّبي، وقد أشار إليه بقوله:

(أمّا تقديمُهُ علىٰ استصحاب الفساد ونحوه)، كأصالة عدم وجوب الردّ وبقاء السلطنة وبراءة الذمّة عن القيمة **(فواضحٌ، لأنّ الشكّ في بقاء الحالة السابقة علىٰ الفعل المشكوك وارتفاعِها ناشىء عن الشكّ في سببيّة هذا الفعل وتأثيره)**.

وبعبارة أُخرىٰ علىٰ ما في شرح الاعتمادي، إنّ الشكّ في حصول النقل والانتقال مثلاً مسبّبٌ عن الشكّ في استجماع المعاملة لشرائط الصحّة، كصدورها ممّن يكون صحيح التصرّف شرعاً وكونها باللغة العربيّة وبلفظ الماضي، وغيرها ممّا يعتبر فيها شرعاً.

(فإذا حكم بتأثيره فلا حكم لذلك الشّك).

بمعنىٰ أنّ أصالة الصحّة تثبت كون المعاملة جامعة لما يعتبر فيها، فتكون حاكمة علىٰ أصالة الفساد، وذلك لحكومة الاصل السببي علىٰ الأصل المسبّبي، فحينئذ تكون أصالة الصحّة حاكمة علىٰ استصحاب الفساد وإن كانت من الأُصول فضلاً عن كونها من الأمارات كما أشار إليه بقوله:

المعتبرة، فيكون نظير حكم الشارع بكون الخارج قبل الاستبراء بولاً، الحاكم علىٰ أصالة بقاء الطهارة.

لأنّ هٰذا الأصل إن كان من الظواهر المعتبرة فهو كاليد دليل اجتهادي لا يقاومه الاستصحاب، وإن كان أصلاً تعبّدياً فهو حاكم علىٰ أصالة الفساد، لأنّ مرجعها إلىٰ استصحاب عدم تحقّق الأثر عقيب الفعل المشكوك في تأثيره، وإذا ثبت التأثير شرعاً بهٰذا الأصل فيترك العدم السابق.

وأمّا تقديمُه علىٰ الاستصحابات الموضوعيّة المترتّب عليها الفساد، كأصالة عدم البلوغ وعدم اختبار المبيع بالرؤية أو الكيل أو الوزن، فقد اضطربت فيه كلماتُ الأصحاب،

(خصوصاً إذا جعلنا هذا الأصل من الظواهر المعتبرة).

كما ذهب إليه جمع، فإنّ ظاهر جمع، بل الأكثر كما في شرح الاعتمادي هو اعتبارها من باب الظنّ الظهوري، حيث استندوا فيها بأنّ ظاهر حال المسلم أنّه يجتنب عن الفاسد، فالشارع أمضىٰ هذا الظنّ الناشيء عن ظاهر حال المسلم أو عن غلبة الصحّة في أفعال المسلمين، ويظهر من بعضهم اعتبارها من باب التعبّد لا بملاحظة الكشف، وعلىٰ كلّ تقدير تكون حاكمة علىٰ أصالة الفساد خصوصاً علىٰ تقدير كونها من الأمارات.

(فيكون نظير حكم الشارع بكون الخارج قبل الاستبراء بولاً، الحاكم علىٰ أصالة بقاء الطهارة).

وذلك أنّ النصّ قد دلّ علىٰ أنّ مَنْ بال ولم يستبرىء ثمّ توضّأ فخرج منه بلل محتمل البوليّة يجب عليه الوضوء، مع أنّ مقتضىٰ الاستصحاب هو بقاء الطهارة، إلّا أنّ حكم الشارع بوجوب الوضوء يكشف عن أن الشارع قدّم هنا الظاهر علىٰ الأصل، إذ مقتضىٰ الظاهر هو كون الرطوبة من بقايا البول في المجرىٰ، فكما أنّ الشارع قدّم الظاهر علىٰ الأصل في مسألة خروج البلل قبل الاستبراء، كذلك قدّم في المقام ظاهر حال المسلم علىٰ أصالة الفساد. هذا تمام الكلام في المقام الأوّل، وهو تقديم أصالة الصحّة علىٰ الاستصحاب الحكمي.

وقد أشار إلىٰ المقام الثاني بقوله:

(وأمّا تقديمه علىٰ الاستصحابات الموضوعيّة المترتّب عليها الفساد، كأصالة عدم

خصوصاً العلّامة وبعض من تأخّر عنه.

والتحقيقُ: أنّه إن جعلنا هٰذا الأصل من الظواهر، كما هو ظاهر كلمات جماعة، بل الأكثر، فلا إشكال في تقديمه علىٰ تلك الاستصحابات، وإن جعلناه من الأُصول، فإن أُريد بالصحّة في قولهم: «إنّ الأصل الصحّة» نفسُ ترتّب الأثـر فـلا إشكـال في تـقديم الاسـتصحاب الموضوعي عليها، لأنّه مزيل بالنسبة إليها، وإن أُريد بها كونُ الفعل علىٰ وجه يترتّب عليه الأثر فيكون الأصلُ مشخّصاً للموضوع من حيث ثبوت الصحّة له، لا مطلقاً. ففي تقديمه علىٰ الاستصحاب الموضوعي نظر، [من أنّ أصالة عدم بلوغ البائع يثبت كون الواقع في

البلوغ وعدم اختبار المبيع بـالرؤية أو الكـيل أو الوزن، فـقد اضـطربت فـيه كـلماتُ الأصحاب، خصوصاً العلّامة وبعض من تأخّر عنه).

حيث صرّح العلّامة‌﵀ في باب البيع بالرجوع إلىٰ أصالة الصحّة وعدم الاعتناء بأصالة عدم انتقال الملك المعيّن في مسألة الاختلاف في كون المبيع حرّاً أو عبداً، وبالتوقّف في باب البيع في مسألة ما لو ادّعىٰ الصغر أو الجنون، وبتقديم أصالة عدم البلوغ علىٰ أصالة الصحّة في باب الضمان، وهذا الاضطراب والاختلاف موجود في كلمات المحقّق الثاني والشهيدين علىٰ ما في شرح التنكابني.

وكيف كان، فالتحقيق عند المصنف‌﵀ هو التفصيل بين القول بكون أصالة الصحّة من الأمارات، وبين القول بكونها من الأُصول، حيث يكـون تـقديمها عـلىٰ الاسـتصحابات الموضوعيّة علىٰ الأوّل من دون إشكال، وعلىٰ الثاني فيه بحث يأتي تـفصيله فـي كـلام المصنف‌﵀، فقد أشار إلىٰ التفصيل بقوله:

(والتحقيقُ: أنّه إن جعلنا هذا الأصل من الظواهر، كما هو ظاهر كلمات جمـاعة، بـل الأكثر، فلا إشكال في تقديمه علىٰ تلك الاستصحابات).

وذلك لكون الأمارات حاكمة علىٰ الأُصول، إذ بها يرتفع موضوع الأُصول.

(وإن جعلناه من الأُصول..... ففي تقديمه علىٰ الاستصحاب الموضوعي نظر).

وجه النظر هو اختلاف كلمات الأعلام في هذا المقام.

ومـلخّص الكـلام كـما فـي شـرح الأُسـتاذ الاعـتمادي، هـو أنّـه قـد يـقال بـحكومة الاستصحاب علىٰ أصالة الصحّة، وقد يـقال بـالتعارض بـينهما، ثـمّ الرجـوع إلىٰ أصـالة

الخارج بيعاً صادراً عن غير بالغ فيترتب عليه الفساد، كما في نظائره من القيود العدميّة المأخوذة في الموضوعات الوجوديّة.

وأصالة الحمل على الصحيح يثبت كون الواقع بيعاً صادراً عن بالغ فيترتّب عليه الصحّة فيتعارضان، لكن التحقيق أنّ أصالة عدم البلوغ توجب الفساد لا من حيث الحكم

الفساد، وقد يقال بحكومتها عليه.

وجه الأوّل: إنّ الشكّ في الصحّة مسبّب عن الشكّ في حصول البلوغ مثلاً، فإذا أحرز عدم البلوغ بالاستصحاب فلا يبقى مجال للأصل الحكمي، أعني: أصالة الصحّة.

وفيه: إنّ مفاد أصالة الصحّة ليس هو مجرّد الحكم بالصحّة نظير مفاد أصل البراءة أو الاشتغال، حيث يكون مفاد الأول مجرّد رفع العقاب، كما يكون مفاد الثاني مجرّد وجوب تحصيل اليقين بالبراءة، بل هي من الأُصول الإحرازية فيترتّب عليها الحكم بحصول البلوغ، نظير قاعدة التجاوز حيث يترتب عليها حصول ماشكّ في حصوله، وحينئذ يثبت بأصالة الصحّة البلوغ، فتكون معارضة مع استصحاب عدم البلوغ، فلا وجه لحكومة الاستصحاب على أصالة الصحّة، ومن هنا يظهر وجه القول الثاني، أعني: التعارض، كما أشار إليه بقوله:

(من أنّ أصالة عدم بلوغ البائع يثبت كون الواقع في الخارج بيعاً صادراً عن غير بالغ فيترتّب عليه الفساد، كما في نظائره من القيود العدميّة المأخوذة في الموضوعات الوجوديّة) نظير استصحاب الأمر العدمي المأخوذ في الموضوع الوجودي، مثل استصحاب عدم الفسق في العالم فيما إذا وجب إكرام العالم غير الفاسق، فيكون موضوع وجوب الإكرام موضوعاً وجوديّاً مقيّداً بقيد عدمي، فإذا شكّ في عالم أنّه صار فاسقاً أم لا، يحرز عدم فسقه بالاستصحاب، فكذا في المقام حيث يكون موضوع الفساد ـ أعني: البيع الصادر عن غير بالغ ـ موضوعاً وجوديّاً مقيّداً بقيد عدمي يحرز بالاستصحاب عند الشكّ، فيترتّب عليه الفساد.

(وأصالة الحمل على الصحيح يثبت كون الواقع بيعاً صادراً عن بالغ) لما عرفت من أنّها من الأُصول الإحرازيّة، **(فيترتّب عليه الصحّة فيتعارضان)** فيرجع إلى أصالة الفساد.

(لكنّ التحقيق) فساد وجه القول بالتعارض أيضاً، والصحيح هو القول الثالث، أعني:

شرعاً بصدور العقد من غير بالغ، بل من حيث الحكم بعدم صدور عقدٍ من بالغ، فإنّ بقاء الآثار السابقة للعوضين مستندٌ إلىٰ عدم السبب الشرعي، فالحمل علىٰ الصحيح يقتضي كون الواقع البيع الصادر من بالغ وهو السبب الشرعي في ارتفاع الحالة السابقة علىٰ العقد، وأصالة عدم البلوغ لا توجب بقاء الحالة السابقة من حيث إحراز البيع الصادر عن غير بالغٍ بحكم الاستصحاب، لأنّه لا يوجب الرجوع إلىٰ الحالة السابقة علىٰ هذا العقد، فإنّه

حكومة أصالة الصحّة علىٰ الاستصحاب الموضوعي، كما أشار إليه بقوله: (أنّ أصالة عدم البلوغ توجب الفساد لا من حيث الحكم شرعاً) بوجود ضدّ موضوع الصحّة، وهو ما أشار إليه بقوله: (بصدور العقد من غير بالغ، بل من حيث الحكم) شرعاً بنقيض موضوع الصحّة، أي: (بعدم صدور عقدٍ من بالغ، فإنّ بقاء الآثار السابقة للعوضين) أي: الفساد بمعنىٰ عدم حصول النقل والانتقال (مستندٌ إلىٰ عدم السبب الشرعي) لا إلىٰ وجود ضدّه.

وبعبارة واضحة: إنّ الفساد مستند إلىٰ عدم صدور العقد من بالغ، لا إلىٰ صدور العقد من غير بالغ، وذلك لأنّ الصحّة والفساد متناقضان، أعني: الصحّة بمعنىٰ ترتّب الأثر، والفساد بمعنىٰ عدم ترتّبه، فموضوعاهما ـ أيضاً ـ متناقضان، أعني: صدور العقد من البالغ وعدم صدوره منه، لا متضادّان، أي: صدور العقد من البالغ وصدوره من غير البالغ.

والحاصل أنّ أصالة عدم البلوغ لا تفيد الفساد بطريق إثبات الضدّ حتىٰ تعارض بأصالة الصحّة، بأن يثبت صدور العقد من البالغ بأصالة الصحّة وصدوره عن غير البالغ بأصالة عدم البلوغ، بل أصالة عدم البلوغ تفيد الفساد بطريق إثبات النقيض، أي: عدم صدور العقد عن البالغ، فتكون أصالة الصحّة المفيدة لصدور العقد من البالغ حاكمة عليها، لأنّها تثبت ماهو السبب للنقل، أعني: العقد الصادر عن البالغ، كما أشار إليه بقوله:

(فالحمل علىٰ الصحيح يقتضي كون الواقع البيع الصادر من بالغ وهو السبب الشرعي في ارتفاع الحالة السابقة علىٰ العقد) أعني: عدم النقل والانتقال (وأصالة عدم البلوغ) توجب الفساد من حيث إحراز النقيض، أعني: عدم صدور البيع من البالغ و (لا توجب) الفساد، أعني: (بقاء الحالة السابقة من حيث إحراز) الضدّ، أعني: (البيع الصادر عن غير بالغ بحكم الاستصحاب) ونكتفي بما ذكره الأُستاذ الاعتمادي في توضيح الكتاب، حيث قال: إنّما قلنا بأنّ الفساد مترتّب علىٰ عدم الصدور من البالغ، لا علىٰ الصدور من غير بالغ،

ليس ممّا يترتّب عليه، لأنّ عدم المسبّب من آثار عدم السبب لا من آثار ضدّه، وفرضنا أنّه يترتّب عليه آثار أُخر، فنقول حينئذ: الأصل عدم وجود السبب ما لم يدلّ دليل شرعي علىٰ وجوده.

وبالجملة، البقاء علىٰ الحالة السابقة علىٰ هذا البيع مستندٌ إلىٰ عدم السبب الشرعي، فإذا شكّ فيه بنىٰ علىٰ البقاء وعدم وجود السبب ما لم يدلّ دليلٌ علىٰ كون الموجود المردّد بين السبب وغيره هو السبب، فإذن لا منافاة بين الحكم بترتّب الآثار المترتّبة علىٰ البيع

(لأنّه) أي: الصدور من غير بالغ (لا يوجب) الفساد، أي: (الرجوع إلىٰ الحالة السابقة علىٰ هذا العقد، فإنّه) أي: الفساد (ليس ممّا يترتّب عليه) أي: علىٰ صدور العقد من غير بالغ (لأنّ عدم المسبّب من آثار عدم السبب لا من آثار ضدّه)، فإذا كانت الصحّة من آثار صدور البيع من البالغ يكون الفساد من آثار نقيضه، وهو عدم صدور البيع من البالغ لا من آثار ضدّه وهو صدور البيع من غير البالغ.

نعم، لا مضايقة من أن يكون للضدّ أثر آخر غير الفساد، كما أشار إليه بقوله: (وفرضنا أنّه يترتّب عليه آثار أُخر، فنقول حينئذ: الأصل عدم وجود السبب ما لم يدلّ دليل شرعي علىٰ وجوده).

وحاصل الكلام علىٰ ما في شرح الاعتمادي، هو أنّه لو كان استصحاب عدم البلوغ للفساد بعنوان إثبات صدور العقد من غير بالغ، لكان معارضاً بأصالة الصحّة المثبتة لصدور العقد من بالغ لتضادّ موضوعهما، وأمّا إذا كان مفيداً للفساد بعنوان إثبات عدم صدور العقد من بالغ المناقض لصدور العقد من بالغ، لكانت أصالة الصحّة حاكمة عليه، كما أشار إليه بقوله المتقدم، أعني: (الأصل عدم وجود السبب)، أي: عدم صدور العقد من بالغ (ما لم يدلّ دليل شرعي) كأصالة الصحّة (علىٰ وجوده)، أي: صدور العقد من بالغ، وبعد إثبات صدور العقد من بالغ بأصالة الصحّة لا يبقىٰ مجال لاستصحاب عدم صدور العقد من بالغ، كما لا يخفىٰ.

(وبالجملة، البقاء علىٰ الحالة السابقة علىٰ هذا البيع مستندٌ إلىٰ عدم السبب الشرعي، فإذا شكّ فيه بنىٰ علىٰ البقاء وعدم وجود السبب ما لم يدلّ دليلٌ) كأصالة الصحّة (علىٰ كون الموجود المردّد بين السبب وغيره هو السبب، فإذن لا منافاة بين الحكم بترتّب الآثار

الصادر من غير بالغ، وترتّب الآثار المترتّبة علىٰ البيع الصادر عن بالغٍ، لأنّ الثاني يقتضي انتقال المال عن البائع، والأوّل لا يقتضيهِ، لا أنّه يقتضي عدمه].

المترتّبة علىٰ البيع الصادر من غير بالغ، وترتّب الآثار المترتّبة علىٰ البيع الصادر عن بالغ).

وحاصل الكلام في هذا المقام علىٰ ما في شرح الاعتمادي: «إنّه إذا لم يكن الفساد أثر الضدّ ـ أعني: صدور العقد من غير بالغ، بل كان أثراً للنقيض، أعني: عدم صدور العقد من بالغ ـ لكانت أصالة الصحّة حاكمة علىٰ أصالة عدم البلوغ من هذه الجهة كما عرفت، وأمّا لو فرضنا ترتب أثر آخر علىٰ الضدّ أيضاً، كما فرضنا من نذر الدرهم علىٰ صدور العقد من غير بالغ، فيجري الأصلان من دون تنافٍ بينهما أصلاً، لأنّ أصالة الصحّة تفيد صدور العقد من البالغ لترتيب آثار الصحّة، واستصحاب عدم البلوغ يفيد صدور العقد من غير البالغ لترتيب وجوب الدرهم لا لترتيب الفساد، كما أشار إليه بقوله:

(لأنّ الثاني)، أي: صدور البيع من البالغ **(يقتضي)** الصحّة، بمعنىٰ **(انتقال المال عن البائع، والأوّل)** أعني: صدور العقد من غير البالغ **(لا يقتضيه)** أي: الانتقال **(لا أنّه يقتضي عدمه)** حتىٰ يحصل التعارض، وذلك لعدم كون أثره الشرعي هو الفساد، كي يقتضي عدم انتقال المال من البائع.

أصالة الصحة في الاقوال والاعتقادات

بقي الكلام في أصالة الصحّة في الأقوال والاعتقادات، أمّا الأقوالُ، فالصحّة فيها تكون من وجوه:

الأوّل: من حيث كونه حركةً من حركات المكلّف، فيكون الشكّ من حيث كونه مباحاً

(بقي الكلام).

وقبل الخوض في المقصود ينبغي الكلام في أنّ القاعدة المذكورة هل هي مختصّة بأفعال المسلمين كما هو ظاهر كلمات الأصحاب في عناوينهم، حيث اختصّت بفعل المسلم أم تجري في أفعال الكفّار أيضاً؟ كما هو مقتضىٰ عموم السيرة ولزوم الاختلال وجهان، بل قولان كما في التعليقة، ويظهر من كاشف الغطاء القول الثاني.

قال صاحب التعليقة: إنّ المتعيّن هو القول الأوّل، ثمّ قال: وما ذكر من عموم السيرة فيه أنّا سلّمنا أنّ السيرة مستمرة في جريانها في أفعال الكفّار لكنّه من جهة ما ورد من قولهم عليهم السلام: (أقرّوهم علىٰ ما أقرّوا علىٰ أنفسهم)[1]، (وألزموهم علىٰ ما ألزموا علىٰ أنفسهم)[2] لا من جهة قاعدة الصحّة، والذي يشهد بذلك أنّ الصحّة المحمولة عليها أفعالهم إنّما هي الصحّة عندهم، والصحّة التي حملت عليها أفعال المسلمين إنّما هي الصحّة الواقعيّة.

وتظهر الثمرة فيما إذا علم المال الذي بيد أحدهم أنّه ثمن الخمر مثلاً لكنّه روعي فيه شرائط الذمّة بأن يبيع في الخفاء دون الجهر، فإنّه يجوز اشتراؤه منه، لكن لا من جهة قاعدة الصحّة لعدم جريانها فيه، بل من جهة القاعدة التي ذكرناها». انتهىٰ.

فنأتي إلىٰ ما هو المقصود بالبحث، أعني: أصالة الصحّة في الأقوال والاعتقادات، وقد أشار إلىٰ الأوّل بقوله:

(أمّا الأقوال، فالصحّة فيها تكون من وجوه:

(الأوّل: من حيث كونه حركةً من حركات المكلّف، فيكون الشكّ من حيث كونه مباحاً

---

(١) انظر الوسائل ٢٦: ١٥٨، أبواب ميراث الأخوة والأجداد، ب ٤.

(٢) التهذيب ٩: ١١٥٦/٣٢٢. الاستبصار ٤: ٥٥٥/١٤٨. غوالي اللآلئ ٣: ٧٦/٥١٤. الوسائل ٢٦: ١٥٨، أبواب ميراث الأخوة والأجداد، ب ٤، ح ٥.

أو محرّماً، ولا إشكالَ في الحمل علىٰ الصحّة من هٰذه الحيثيّة.

الثاني: من حيث كونه كاشفاً عن مقصود المتكلّم، والشكّ من هٰذه الحيثيّة يكون من وجوه:

أحدها: من جهة أنّ المتكلّم بذلك القول قَصَدَ الكشفَ بذلك عن معنىً أم لم يقصد، بل تكلّم به من غير قصد لمعنىً.

ولا إشكال في أصالة الصحّة من هٰذه الجهة بحيث لو ادّعىٰ كون التكلّم لغواً أو غلطاً لم يسمع منه.

الثاني: من جهة أنّ المتكلم صادق في اعتقاده ومعتقد لمؤدّىٰ ما يقوله أم هو كاذب في هذا

أو محرماً).

وذلك فإنّ الحركة بما هي حركة صحيحها ما يكون مباحاً وفاسدها ما يكون محرّماً، كما إذا قيل: زيد قائم، وشكّ في صدق هذا القول من القائل وكذبه، وعلىٰ تقدير الثاني، هل كان الكذب لمصلحة ليكون مباحاً أو كان من دون مصلحة كي يكون حراماً؟ فيحمل علىٰ الصحّة ويحكم بكون ما قيل مباحاً.

(ولا إشكال في الحمل علىٰ الصحّة من هذه الحيثيّة).

وذلك لكون القول ـ حينئذ ـ فعلاً من أفعال القائل، فتشمله عمومات الآيات والأخبار التي أُستدلّ بها علىٰ أصالة الصحّة في فعل المسلم.

(الثاني: من حيث كونه كاشفاً عن مقصود المتكلّم، والشكّ من هذه الحيثيّة يكون من وجوه:

أحدها: من جهة أنّ المتكلّم بذلك القول قصد الكشف بذلك عن معنىً) فقصد بقوله: «داري لفلان» التمليك (أم لم يقصد، بل تكلّم به من غير قصد لمعنىً) أصلاً، ولا ريب في الحمل علىٰ الصحّة من هذه الجهة، بحيث لو أُدّعي عدم قصد المعنىٰ بقوله: «بعت» لم يسمع منه، كما أشار إليه بقوله: (ولا إشكال في أصالة الصحّة من هذه الجهة بحيث لو) انجرّ الأمر إلىٰ التداعي في مورد بأن (ادّعىٰ) المتكلّم (كون التكلّم لغواً) أو للتعلّم والتمرين (أو غلطاً لم يسمع منه) بل يتقدّم قول من يدّعي أنّه قصد بقوله: «بعت» التمليك.

(الثاني: من جهة أنّ المتكلّم صادق في اعتقاده ومعتقد لمؤدّىٰ ما يقوله أم هو كاذب في

التكلّم في اعتقاده؟ ولا إشكال في أصالة الصحّة هنا أيضاً، فإذا أخبر بشيء جاز نسبة اعتقاد مضمون الخبر إليه ولا يسمع دعوىٰ أنّه غير معتقد لما يقوله.

وكذا إذا قال: «افعل كذا» جاز أن يسند إليه أنّه طالبه في الواقع، لا أنّه مظهر للطلب صورة لمصلحة كالتوطين أو لمفسدة.

وهذان الأصلان ممّا قامت عليهما السيرة القطعيّة مع إمكان إجراء ما سلف من أدلّة تنزيه فعل المسلم عن القبيح في المقام.

هذا التكلّم في اعتقاده؟ ولا إشكال في أصالة الصحّة هنا أيضاً، فإذا أخبر بشيء جاز نسبة اعتقاد مضمون الخبر إليه).

فتجوز نسبة التشيّع إلىٰ من قال: علي عليه السلام خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله بنصّ حديث الغدير، ونسبة التسنّن إلىٰ من قال: أبو بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله.

ثمّ ثمرة الحمل علىٰ الصحّة بالمعنىٰ الثاني ـ أعني: مطابقة مضمون الخبر لاعتقاد المخبر ـ هي ترتيب الآثار الواقعيّة للمخبر به عليه بعد نفي احتمال الخطأ والسهو في مقدمات اعتقاده بالأصل العقلائي.

(وكذا إذا قال: «افعل كذا» جاز أن يسند إليه أنّه طالبه في الواقع لا أنّه مظهر للطلب صورة لمصلحة) في الإنشاء دون المنشأ (كالتوطين) بأن يريد من الأمر توطين المكلّف نفسه لامتثال الأمر ليؤجر بذلك، كما قيل في الأمر بذبح اسماعيل عليه السلام ولا يريد الآمر نفس الفعل، كما في شرح الاعتمادي (أو المفسدة) بأن يأمر بفعل وهو لا يريد نفس الفعل وإنّما يريد تحقّق عنوان المخالفة من المكلّف الخبيث ليصحّ عقابه، كما في شرح الاعتمادي.

(وهذان الأصلان) أي: أصالة الصحّة بمعنىٰ قصد المعنىٰ من الكلام، وأصالة الصحّة بمعنىٰ مطابقة مضمون الخبر لاعتقاد المخبر (ممّا قامت عليهما السيرة القطعية) بل قام عليهما إجماع العقلاء، كما قام علىٰ أصالة الحقيقة علىٰ مافي شرح الاعتمادي.

وبالجملة، إنّ المستند في أصالة القصد واعتقاد مضمون الكلام ليس إلّا بناء العقلاء في كلام كلّ متكلّم، كما أنّ المستند في أصالة الحقيقة ليس إلّا بناء العرف والعقلاء، كما في بحر الفوائد (مع إمكان إجراء ما سلف من أدلّة تنزيه فعل المسلم عن القبيح في المقام) بأن يقال: إنّ ما سلف من الأخبار الدالّة علىٰ وجوب تصديق المؤمن وعدم اتّهامه بالكذب

لكنّ المستند فيه ليس تلك الأدلّة.

الثالث: من جهة كونه صادقاً في الواقع أو كاذباً. وهٰذا معنىٰ حجيّة خبر المسلم لغيره، فمعنىٰ حجيّة خبره صدقه، والظاهرُ عدمُ الدليل علىٰ وجوب الحمل علىٰ الصحيح.

والظاهرُ عدمُ الخلاف في ذلك، إذ لم يقل أحد بحجيّة كلّ خبر صدر من مسلم، ولا دليل يفي بعموم عليه حتىٰ ترتكب دعوىٰ خروج ما خرج بالدليل من الداخل.

وربّما يتوهّمُ وجود الدليل العامّ من مثل الأخبار المتقدّمة، الآمرة بوجوب حمل أمر

وحمل أمر المؤمن علىٰ أحسنه يجري في المقام، لأنّ تصديق المتكلّم وعدم اتّهامه بحسب اعتقاده والبناء علىٰ صدقه في خبره، وكون مضمون الخبر مطابقاً لاعتقاده حملٌ للكلام علىٰ أحسنه، إلّا أن يقال: إنّ أدلة تنزيه فعل المسلم عن القبيح لا تنفي احتمال الغلط والسهو والنسيان، هذا مضافاً إلىٰ أنّ مطلق عدم قصد المعنىٰ ليس منافياً للتنزيه، وكذا مطلق عدم الاعتقاد لمضمون الخبر ليس منافياً للتنزيه، وذلك لحلّية الكذب إذا كان لمصلحة، فأدلّة تنزيه فعل المسلم عن القبيح غير كافية إن لم نقل بأنّها غير جارية في المقام، ولهذا قال المصنف؛: (**لكن المستند فيه ليس تلك الأدلّة**) التنزيهيّة، بل العمدة ما عرفت من السيرة القطعيّة.

(**الثالث: من جهة كونه صادقاً في الواقع أو كاذباً. وهذا معنىٰ حجيّة خبر المسلم لغيره، فمعنىٰ حجيّة خبره صدقه**).

بمعنىٰ مطابقته للواقع مضافاً إلىٰ مطابقته للاعتقاد، كما قيل في معنىٰ صدق الخبر، فراجع المطول في المعاني والبيان.

(**والظاهر عدم الدليل علىٰ وجوب الحمل علىٰ الصحيح**) بهذا المعنىٰ (**والظاهر عدم الخلاف في ذلك، إذ لم يقل أحد بحجيّة كلّ خبر صدر من مسلم، ولا دليل يفي بعموم عليه حتىٰ ترتكب دعوىٰ خروج ما خرج بالدليل من الداخل**).

وحاصل الكلام في المقام: إنّه ليس في المقام ما يدلّ علىٰ حجيّة خبر المسلم من الدليل العامّ، كي يقال بخروج خبر المسلم في أبواب الشهادات والروايات والحدسيّات عنه باعتبار كون حجيّة الخبر في هذه الأبواب مشروطة بالشرائط الخاصّة.

(**وربّما يتوهّم وجود الدليل العامّ من مثل الأخبار المتقدّمة، الآمرة بوجوب حمل أمر**

المسلم علىٰ أحسنه، وما دلّ علىٰ وجوب تصديق المؤمن وعدم اتّهامه عموماً، وخصوصاً قوله عليه السلام: (إذا شَهِدَ عِندَكَ المُسلِمُونَ فَصَدِّقهُم)[1] وغير ذلك ممّا ذكرنا في بحث حجيّة خبر الواحد وذكرنا عدم دلالتها.

مع أنّه لو فرض دليل عامّ علىٰ حجيّة خبر كلّ مسلم كان الخارجُ منه أكثرَ من الداخل، لقيام الإجماع علىٰ عدم اعتباره في الشهادات ولا في الروايات إلّا مع شروط خاصّة، ولا في الحدسيّات والنظريّات إلّا في موارد خاصّة، مثل الفتوىٰ وشبهها.

المسلم علىٰ أحسنه).

ومعلوم أنّ الأمر شامل للقول كما يشمل الفعل، ومعنىٰ حمل القول والخبر علىٰ الأحسن ليس إلّا حمله علىٰ الصدق والمطابقة للواقع وهو المطلوب.

والجواب عن هذا التوهّم: إنّ شيئاً من الآيات والأخبار غير ما دلّ علىٰ تنزيه فعل المسلم عن القبيح لا ينفع في المقام، إذ المراد من وجوب تصديق المؤمن فيهما هو مجرّد التصديق الصوري لا التصديق بمعنىٰ حمل الخبر علىٰ المطابقة للواقع، كما هو المطلوب في المقام، وقد أوضح المصنف رحمه الله ذلك عند الاستدلال علىٰ حجيّة أخبار الآحاد فراجع، وأمّا ما دلّ علىٰ تنزيه فعل المسلم عن القبيح، فقد عرفت ما فيه.

(مع أنّه لو فرض دليل عامّ علىٰ حجيّة خبر كلّ مسلم كان الخارج منه أكثر من الداخل، لقيام الإجماع علىٰ عدم اعتباره في الشهادات ولا في الروايات إلّا مع شروط خاصّة) كالإيمان والعدالة والضبط **(ولا في الحدسيّات والنظريّات إلّا في موارد خاصّة، مثل الفتوىٰ وشبهها)** كقول أهل الخبرة في تعيين القيم مثلاً.

وحاصل الكلام أنّه لو فرض دليل عامّ علىٰ حجيّة خبر كلّ مسلم لكان ذلك مستلزماً لتخصيص الأكثر وهو قبيح.

وتفصيل الكلام في هذا المقام علىٰ مافي شرح الاعتمادي هو أنّه قد يقال بأنّ الأصل في المقام هو حجيّة خبر المسلم إلّا ما خرج عنه، والشاهد علىٰ ذلك هو آية الأُذن[2] وما ورد في سبب نزولها من قبول النبي صلى الله عليه وآله خبر المنافق بأنّه لم ينمّ بشيء، وقول الصادق عليه السلام

---

(١) الكافي ٥: ١/٢٩٩. الوسائل ١٩: ٨٣، أبواب كتاب الوديعة، ب ٦، ح ١.

(٢) التوبة: ٦١.

نعم، يمكن أن يدّعىٰ أنّ الأصل في خبر العدل الحجيّة، لجملة ممّا ذكرناه في أخبار الآحاد، وذكرنا ما يوجب تضعيف ذلك، فراجع.

لابنه إسماعيل: (فإذا شهد عندك المسلمون، فصدّقهم).

وفيه: إنّ المراد من الايمان والتصديق في هذه الموارد هو مجرّد التصديق الصوري، كما مرّ، هذا مضافاً إلىٰ لزوم تخصيص الأكثر لعدم جواز تصديق المسلم في الشهادة والرواية إلّا بشروط خاصّة، ولا في الحدسيّات والنظريّات إلّا في موارد خاصّة كالفتوىٰ وتعيين القيم والأروش، ومضافاً إلىٰ الأمر بالتبيّن في خبر الفاسق. وقد يقال بأنّ الأصل حجيّة خبر غير معلوم الفسق، لأنّ ظاهر آية النبأ[1] هو أنّ الإسلام مقتضي لحجيّة الخبر، والفسق مانع، فعند الشكّ فيه يدفع بالأصل فيعمل المقتضي عمله، بل ظاهر الآية مانعيّة الفسق المعلوم.

وفيه: بعد تسليم مفهوم الوصف: أنّه كما يحتمل كون الإسلام مقتضياً للحجيّة والفسق مانعاً، كذلك يحتمل كون المقتضي هي العدالة، فالشكّ فيها شكّ في المقتضي، وأيضاً الظاهر من الفاسق في الآية هو الفاسق الواقعي، فيختصّ اعتبار الخبر بصورة العلم بعدم فسق المخبر. وقد أشار إلىٰ ما ذكره من أنّ الأصل في خبر المسلم هو الحجيّة بقوله:

(**نعم، يمكن أن يدّعىٰ أنّ الأصل في خبر العدل الحجيّة، لجملة ممّا ذكرناه في أخبار الآحاد، وذكرنا ما يوجب تضعيف ذلك، فراجع**) بحث أخبار الآحاد، حيث حقّق أنّ آية النبأ إنّما تنفي من العادل احتمال تعمد الكذب فقط، وأمّا سائر الجهات كالخطأ والنسيان فلا بدّ من سدّ احتمالها بأمر آخر كبناء العقلاء بعدم الاعتناء باحتمال الخطأ والنسيان، وهذا البناء منهم مختصّ بالأمور الحسيّة بعد الفحص عن المعارض، فأين هذا من أصالة حجيّة خبر العدل كي يقال بخروج ما خرج، وأمّا خبر العدلين فالظاهر أنّه لا كلام في أصالة حجيّته، ويؤيّد ذلك إرسال الأصحاب هذه المسألة إرسال المسلّمات وتعليلاتهم بعموم حجيّة البيّنة، إلّا إنّه نقل عن جمع عدم ثبوت النجاسة بقول العدلين، وعن آخر عدم ثبوت الاجتهاد بهما، وعن الاردبيلي‌ؒ عدم ثبوت طلوع فجر رمضان بهما، معلّلين ذلك بعدم الدليل علىٰ عدم اعتباره عموماً، علىٰ ما في شرح الاعتمادي، ونذكر ما في بحر الفوائد إذ

---

(١) الحجرات: ٦.

وأمّا الاعتقاداتُ، فنقول: إذا كان الشكّ في أنّ اعتقاده ناشيءٌ عن مدرك صحيح من دون تقصير عنه في مقدّماته، أو من مدرك فاسد لتقصير منه في مقدّماته، فالظاهرُ وجوبُ الحمل على الصحيح، لظاهر بعض ما مرّ من وجوب حمل أُمور المسلمين على الحسَن دون القبيح.

لا يخلو ذكره عن فائدة، حيث قال ما هذا لفظه:

«لا يخفى أنّ هنا مقامات:

أحدها: إنّ الأصل في خبر المسلم الحجيّة أم لا؟ ذهب ذاهب إلى ثبوت الأصل المذكور، وربّما ينسب إلى الشيخ﷫ والنسبة في غير محلّها، وعلى تقدير ثبوتها فهو من جهة ذهابه إلى أنّ الأصل في المسلم العدالة من حيث ظهور الإسلام فيها، لا أنّ الأصل في خبر المسلم الحجيّة وإن كان فاسقاً، وهذا الأصل لم يثبت عندنا، بل الثابت بمقتضى آية النبأ وغيرها عدمه.

ثانيها: إنّ الأصل في خبر العادل الحجيّة أم لا؟ ذهب جماعة إلى ثبوت الأصل المذكور مطلقاً في الأحكام والموضوعات إلى أن يجيء المخرج، كما في مقام الترافع وغيره في الجملة، والحقّ عدم ثبوت الأصل المذكور أيضاً، لعدم الدليل عليه، وقد عرفت تفصيل القول فيه في الجزء الأوّل من التعليقة.

ثالثها: إنّ الأصل في خبر العدلين الحجّية أم لا؟ ذهب جماعة كثيرة إلى ثبوته سيما بالنسبة إلى الموضوعات، وتمسّكوا له بالاستقراء والإجماع وبجملة من الأخبار المدّعى ظهورها في المدّعي، والحق إمكان الخدشة في الأصل المذكور أيضاً، وليس المقام مقام بسط القول فيه.

رابعها: إنّ الأصل في خبر أربعة عدول الحجّية أم لا؟ والظاهر أنّه لا إشكال في ثبوته بالنسبة إلى الموضوعات، وأمّا الأحكام فلا، وتفصيل القول في الشرح المذكور يظهر من الرجوع إلى ما ذكرناه في الجزء الأوّل من التعليقة». انتهى.

(وأمّا الاعتقادات، فنقول: إذا كان الشكّ في أنّ اعتقاده ناشيءٌ عن مدرك صحيح من دون تقصير منه في مقدّماته، أو من مدرك فاسد لتقصير منه في مقدّماته، فالظاهر وجوب الحمل على الصحيح، لظاهر بعض مامرّ من وجوب حمل أُمور المسلمين على الحسن دون

وأمّا إذا شكّ في صحّته بمعنىٰ المطابقة للواقع، فلا دليلَ علىٰ وجوب الحمل علىٰ ذلك. ولو ثبت ذلك أوجب حجيّة كلّ خبر أخبر به المسلم، لما عرفت من أنّ الأصل في الخبر كونه كاشفاً عن اعتقاد المخبر، أمّا لو ثبتت حجيّة خبره فقد يعلم أنّ العبرة باعتقاده بالمخبر به، كما في المفتي وغيره ممّن يعتبر نظره في المطلب، فيكون خبرهُ كاشفاً عن الحجّة لا نفسها،

القبيح).

ومعنىٰ الحمل علىٰ الصحيح أنّه لم يكن مقصّراً في مقدّمات اعتقاده، لأنّ التقصير في المقدّمات قبيح يجب تنزيه المسلم عنه.

(وأمّا إذا شكّ في صحّته بمعنىٰ المطابقة للواقع، فلا دليل علىٰ وجوب الحمل علىٰ ذلك) أي: صحّة الاعتقاد بمعنىٰ المطابقة للواقع **(ولو ثبت ذلك أوجب حجيّة كلّ خبر أخبر به المسلم، لما عرفت من أنّ الأصل في الخبر كونه كاشفاً عن اعتقاد المخبر)**.

وحاصل الكلام إنّك قد عرفت في أصالة الصحّة في الأقوال أنّ الأصل في القول والخبر كونه مطابقاً لاعتقاد المخبر، فإذا فرض وجود دليل علىٰ كون الأصل في الاعتقاد كونه مطابقاً للواقع، فيستنتج من هاتين المقدّمتين كون الأصل في خبر المسلم الحجيّة، بمعنىٰ الحكم بمطابقة مضمونه للواقع، لأنّ الخبر مطابق لاعتقاد المخبر بمقتضىٰ أصالة الصحّة في الأقوال، والاعتقاد مطابق للواقع بمقتضىٰ أصالة الصحّة في الاعتقادات، فالنتيجة هي كون كلّ خبر أخبر به المسلم مطابق للواقع، وهو معنىٰ الحجيّة في الخبر.

وبالجملة، إنّ الملازمة بين حجيّة الاعتقاد وصحّته بمعنىٰ المطابقة للواقع، وبين حجيّة الخبر ثابتة، إلّا إنّه لا ملازمة بين حجيّة الخبر وحجيّة الاعتقاد، لاحتمال مدخليّة القول بما هو في حجيّة الخبر تعبّداً من دون مدخليّة الاعتقاد أصلاً، بحيث لو علم الاعتقاد من غير طريق الخبر لا يترتّب عليه أثر أصلاً، كما لو علم اعتقاد شخص بدخول الوقت بشروعه في الأذان مثلاً.

(أمّا لو ثبتت حجيّة خبره) في موارد كان مناط الحجيّة فيها مختلفاً، ففي بعضها يكون مناط الحجيّة مجرّد الاعتقاد، وفي بعضها المناط هو الإخبار بالواقع، بحيث لا يكفي مجرّد الاعتقاد ولا الاخبار بالاعتقاد، وفي بعضها يكفي مطلق الإخبار، كما أشار إليه بقوله: **(فقد يعلم أنّ العبرة باعتقاده بالمخبر به، كما في المفتي وغيره)** من أهل كلّ فنّ **(ممّن يعتبر نظره**

وقد يعلم من الدليل حجيّة خصوص إخباره بالواقع حتىٰ لا يقبل منه قوله: «أعتقد بكذا» ويدلّ الدليل علىٰ حجّيّة خصوص شهادته المتحقّقة تارةً بالإخبار عن الواقع، وأُخرىٰ بالإخبار بعلمه به.

والمتّبع في كلّ مورد ما دلّ عليه الدليل وقد يشتبه مقدار دلالة الدليل، ويترتّب

في المطلب) فإنّ الحجّة هي نفس اعتقاده بأمر بأيّ طريق انكشف لنا، ولو بالإشارة فضلاً عن الإخبار والكتابة (فيكون خبره كاشفاً عن الحجّة) وهي الاعتقاد (لا نفسها) أي: الحجّة، إذ المفروض أنّ الحجّة هي الاعتقاد لا الخبر.

(وقد يعلم من الدليل حجيّة خصوص إخباره بالواقع حتىٰ لا يقبل منه قوله «أعتقد بكذا») كإخبار العادل بالأحكام الشرعيّة حيث يكون خبره حجّة وإن كان معتقداً لخلافه، ومن هذا القبيل أخبار البراءة التي رواها في الوسائل حيث يعمل الأُصوليّون بها في الشبهات التحريميّة الحكميّة، فيحكمون فيها بالبراءة مع عدم عمل المؤلف بها، وهكذا باب المرافعات والدعاوىٰ.

وقد (يدلّ الدليل علىٰ حجيّة خصوص شهادته).

ومعلوم أنّه لا يكفي في الشاهد مجرّد الاعتقاد بأيّ طريق انكشف للقاضي، بل لا بدّ له من إظهار الشهادة عند القاضي (المتحقّقة تارةً بالإخبار عن الواقع) بأن يقول: هذا المال لزيد، (وأُخرىٰ بالإخبار بعلمه به) بأن يقول: إنّا نعلم بأنّ هذا المال لزيد.

(والمتّبع في كلّ مورد ما دلّ عليه الدليل وقد يشتبه مقدار دلالة الدليل).

أي: لا يعلم من الدليل ما هو الحجّة، هل هو الاعتقاد فقط أو الإخبار فقط أو هما معاً، كما إذا شكّ في أنّ المعدّل أو الجارح في باب الجرح والتعديل هل يكفي فيهما الاعتقاد بأيّ طريق انكشف، كالاقتداء في الجماعة أو الكتابة، أو لا بدّ فيهما من الإخبار؟ هذا علىٰ ما في شرح الاعتمادي مع تصرّف منّا.

ثمّ نذكر ما في بحر الفوائد، قال في بحر الفوائد: فهل مقتضىٰ القاعدة اعتبار الإخبار أو كفاية الاعتقاد كيف انكشف؟ ثمّ قال: ظاهر دليل الحجيّة هو اعتبار الإخبار ضرورة عدم صدق الخبر علىٰ سائر الكواشف وعلىٰ مجرّد الاعتقاد، وعلىٰ تقدير عدم ظهور في البين، كما إذا قام الإجماع علىٰ اعتبار تعديل المعدّل، فالمتيقّن هو الاقتصار علىٰ الخبر، ثمّ قال:

علىٰ ما ذكرنا قبولُ تعديلات أهل الرجال المكتوبة في كتبهم، وصحّة التعويل في العدالة علىٰ اقتداء العدلين.

ولكن ذكر الأُستاذ في الدرس: أنّه لا يبعد القول بكفاية الاعتقاد لأنّ مقتضىٰ التأمّل وعدم الجمود علىٰ ظاهر اللفظ كون المراد حجيّة الاعتقاد، وأيّده بوجوه ضعيفة.

ثمّ فرّع علىٰ كفاية مجرّد الاعتقاد الحكم بعدالة الإمام بواسطة اقتداء العدلين، والحكم بدخول الوقت من جهة صلاة عدلين معتقدين بدخول الوقت، والحكم باعتبار تعديلات أهل الرجال في مكتوباتهم كالكشّي والنجاشي والشيخ‌.

ثمّ قال: وقد يدّعىٰ الإجماع علىٰ اعتبار هذه التعديلات من دون حاجة إلىٰ ثبوت أنّ الأُصل اعتبار الاعتقاد في مورد ثبوت اعتبار الخبر.

وإلىٰ بعض ذلك أشار المصنف‌ بقوله: **(ويترتّب علىٰ ماذكرنا قبول تعديلات أهل الرجال المكتوبة في كتبهم، وصحّة التعويل في العدالة علىٰ إقتداء العدلين)**.

قال في الشرح التنكابني في المقام ما هذا لفظه: فإنّ المعتبر في التعديل هو اعتقاد المعدّل سواء استكشف من الخبر أو من الكتابة أو من غيرهما، وأمّا أنّه يكفي فيه الواحد أو لا بدّ من التعدّد، فقد بناه بعضهم علىٰ كون التعديل رواية أو شهادة، فعلىٰ الأوّل يكفي فيه الواحد، وعلىٰ الثاني لا بدّ فيه من التعدّد. وحكم بعضهم ببطلان هذا البناء. من أراد فليراجع القوانين وغيرها.

وكذلك اقتداء العدلين فإنّ المعتبر في تزكية العدلين للإمام هو اعتقادهما بعدالته، سواء استكشف من إخبارهما أو من اقتدائهما أو من غيرهما. هذا تمام الكلام في أصالة الصحّة.

المقام الثاني

في بيان تعارض الاستصحاب مع القرعة.
وتفصيلُ القول فيها يحتاجُ إلىٰ بسط لا يسعه الوقت.

(المقام الثاني: في بيان تعارض الاستصحاب مع القرعة).
كما إذا تداعيا زيد وعمرو في عين كانت في السابق ملكاً لزيد وخرجت القرعة باسم عمرو، وكما إذا شكّ في خلّية شيء وخمريّته مع سبق الخمريّة وتعيين الخلّية بالقرعة.
(وتفصيل القول فيها يحتاج إلىٰ بسط لايسعه الوقت).
الكلام في القرعة يقع من جهات:
منها: هي مشروعيّتها.
ومنها: حكم تعارضها مع الاستصحاب وغيره من الأُصول علىٰ تقدير كونها من الأُصول.
ومنها: تشخيص موارد جريانها من حيث عمومها لكلّ مشكل أو اختصاصها بما هو المشتبه، وكذا من حيث اختصاصها بالشبهة الموضوعيّة الصرفة أو عمومها للشبهة الحكميّة.
ومنها: كونها من الأمارات أو الأُصول.
ومنها: إنّ أدلّة القرعة هل يعمل بعمومها مطلقاً أو لا يعمل بها إلّا بعد جبر ضعفها بعمل الأصحاب؟
والعمدة من هذه الجهات هي الجهة الأُولىٰ والثانية، وما أُشير إليه في كلام المصنف هي الجهة الثانية والخامسة. هذا بيان جهات البحث في القرعة إجمالاً.
وتفصيل الكلام فيها، فنقول: أمّا أصل مشروعيّة القرعة فهو ممّا لا خلاف فيه بين المسلمين، بل إجماعهم عليه بحيث لا يرتاب فيه ذو مسكة، ويكفي في القطع بتحقّق الإجماع ملاحظة الإجماعات المتواترة المنقولة في ذلك من زمان الشيخين إلىٰ زماننا هذا، كما هو واضح لمن راجع كلماتهم، بل يمكن دعوىٰ الضرورة الفقهائيّة عليه، كما في بحر الفوائد، ثمّ قال: ويدلّ عليه قبل الإجماع الكتاب والسنّة.

ومجملُ القول فيها: إنّ ظاهر أخبارها أعمّ من جميع أدلّة االاستصحاب، فلابدّ من تخصيصها بها، فتختصّ القرعة بموارد لا يجري فيها الاستصحاب.

أمّا الكتاب، فقد قال الله تعالىٰ في بيان أحوال يونس النبي﵇ ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾[1] أي: فقارع فصار من المغلوبين بالقرعة، يعني فقارع يونس﵇ أهل السفينة فصار من المغلوبين كما في الرواية، حيث روي: (أنّ يونس﵇ لمّا وعد قومه بالعذاب خرج من بينهم قبل أن يأمره الله، فركب السفينة فقالوا هنا عبد آبق من مولاه فأقرعوا فخرجت القرعة علىٰ يونس، فرموه أو رمىٰ بنفسه في الماء فالتقمه الحوت)[2].

وقد ورد في بعض الأخبار احتجاج الإمام الصادق﵇ بالآية علىٰ مشروعيّة القرعة[3].

وأمّا السنّة، فقد بلغت حدّ التواتر:

منها: ما رواه الصدوق في الفقيه والشيخ في التهذيب عن محمد بن حكم قال:

سألت أبا الحسن موسىٰ﵇ عن القرعة في أيّ شيء، فقال: (كلّ مجهول ففيه القرعة)[4].

ومنها: مرسلة الفقيه عن الصادق﵇ فقال: (ما تقارع قوم ففوّضوا أمرهم إلىٰ الله تعالىٰ إلّا ما خرج سهم الحقّ) وقال: (أي فقيه أعدل من القرعة إذا فوّض أمره إلىٰ الله تعالىٰ أليس الله تعالىٰ يقول: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾[5])[6].

ونكتفي بهذا المقدار رعاية للاختصار وإلّا فالروايات في هذا الباب كثيرة.

وأمّا حكم تعارض القرعة مع سائر الأصول، فقد أشار إليه بقوله:

(ومجمل القول فيها: إنّ ظاهر أخبارها أعمّ من جميع أدلّة الاستصحاب، فلابدّ من تخصيصها بها، فتختصّ القرعة بموارد لا يجري فيها الاستصحاب).

---

(١) الصافات: ١٤١.

(٢) تفسير العياشي ٢: ٤٦/١٤٤. الوسائل ٢٧: ٢٦٣، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوىٰ، ب ١٣، ح ٢٢.

(٣) المحاسن ٢: ٢٥٤٤/٤٣٩. الوسائل ٢٧: ٢٦٢، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوىٰ، ب ١٣، ح ١٧.

(٤) الفقيه ٣: ١٧٤/٥٢. التهذيب ٦: ٥٩٣/٢٤٠. الوسائل ٢٧: ٢٦٠، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوىٰ، ب ١٣، ح ١١.

(٥) الصافات: ١٤١.

(٦) الفقيه ٣: ١٧٥/٥٢. الوسائل ٢٧: ٢٦١، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوىٰ، ب ١٣، ح ١٣.

....

وحاصل الكلام في هذا المقام علىٰ ما في بحر الفوائد وشرح الأُستاذ الاعتمادي هو أنّه إن قلنا بشمول الأخبار الواردة في القرعة الدالّة علىٰ اعتبارها للشبهة الحكميّة والشبهة في الموضوعات المستنبطة، فلا إشكال في تقديم أخبار الاستصحاب علىٰ الأخبار الواردة في القرعة من باب التخصيص، لأنّها أخصّ مطلقاً بالنسبة إليها.

وبالجملة، إنّ دليل الاستصحاب يكون أخصّ مطلقاً من دليل القرعة فيكون مخصّصاً له، كما أنّ الإجماع ـ أيضاً ـ مخصّص لدليل القرعة بإخراج الشبهات الحكميّة والموضوعات المستنبطة منه، فيكون قول المصنف ﷺ ـ أعني: فلا بد من تخصيصها بها ـ صحيحاً من دون حاجة إلىٰ تكلّف التوجيه.

وأمّا لو قلنا بأنّ أدلّة القرعة لا تشمل جميع الشبهات بل من الأوّل مختصّة بالشبهات الموضوعيّة، فيمكن أن يقال بتقديم أخبار الاستصحاب علىٰ أخبار القرعة أيضاً، وذلك لا من باب التخصيص، لأنّ النسبة بينهما ـ حينئذ ـ هي عموم من وجه، مادّة الاجتماع كالإناء المشكوك بالطهارة، ومادّة الافتراق من جانب دليل الاستصحاب هو الاستصحاب في الشبهات الحكميّة كاستصحاب الطهارة بعد خروج المذي، ومادّة الافتراق من جانب دليل القرعة مورد انتفاء الحالة السابقة كالإناءين المشتبهين، بل من جهة حكومة أخبار الاستصحاب علىٰ أخبار القرعة، حيث إنّ الاستصحاب وإن كان أصلاً أيضاً كالقرعة علىٰ الفرض، إلّا إنّ أخبار الاستصحاب فيها جهة الطريقيّة من حيث كون لسانها البناء علىٰ بقاء المتيقّن وأنّه لم يرتفع، ولذا يكون الاستصحاب حاكماً علىٰ أصالة الحلّية الشرعيّة. هذا ما في بحر الفوائد.

قال الاعتمادي: إنّ مقتضىٰ كون النسبة بين دليل الاستصحاب والقرعة عموماً من وجه هو تعارضهما في مادّة الاجتماع، إلّا إنّه لا بدّ من ترجيح الاستصحاب، لأنّ أكثر أدلّتها وردت في مورد الشبهة الموضوعيّة وتخصيص المورد غير ممكن، والتفصيل بالأخذ بالاستصحاب في خصوص الموارد المأخوذة في الأدلّة والأخذ بالقرعة في غيرها مدفوع بعدم الفصل في المسألة. هذا تمام الكلام في تعارض القرعة مع الاستصحاب، أمّا حكم تعارضها مع غيره فقد أشار إليه بقوله:

نعم، القرعة واردة علىٰ أصالة التخيير وأصالتي الإباحة والاحتياط إذا كان مدركهما العقل.

(نعم، القرعة واردة علىٰ أصالة التخيير).

كما إذا شكّ في أنّ هذا الغنم حلف بذبحه أو بترك ذبحه أو أشتبه الغنم المحلوف بذبحه مع الغنم المحلوف بترك ذبحه.

ووجه الورود أنّ التخيير أصل عقلي موضوعه التحيّر، ومن المعلوم أنّه مع وجود القرعة يزول التحيّر.

(وأصالتي الإباحة) كما إذا شكّ في أنّ هذا المائع خلّ أو خمر (والاحتياط) كما في الاناءين المشتبهين (إذا كان مدركهما العقل).

ووجه الورود علىٰ الإباحة هو أنّ الإباحة العقلية موضوعها عدم البيان ينتفي ويرتفع بالقرعة، لأنّها بيانٌ.

ووجه الورود علىٰ الاحتياط هو أنّ موضوع الاحتياط العقلي هو احتمال العقاب في ترك ما يحتمل وجوبه أو فعل مايحتمل تحريمه، ومع القرعة يرتفع احتمال العقاب. هذا تمام الكلام في الجهة الثانية.

وأمّا الجهة الثالثة ـ أعني: تشخيص موارد جريانها من حيث اختصاصها بالشبهات الموضوعية الصرفة أو عدم الاختصاص ـ فالظاهر من كلماتهم هو الاختصاص، بل قام الإجماع علىٰ الاختصاص وعدم جريانها في الأحكام الشرعيّة والموضوعات المستنبطة كما في بحر الفوائد، إلّا إنّ الكلام في أنّ خروجهما من جهة عدم شمول أخبار القرعة لهما بمعنىٰ خروجهما عنها بالذات أومن جهة شمولها لهما، ثمّ قيام الدليل علىٰ تخصيصها باخراجهما ظاهر بعض هو الأوّل.

وكيف كان، فهل يختصّ اعتبار القرعة فيما إذا كان هناك واقع مجهول كقصة يونس عليه السلام وكالإناءين المشتبهين فلا تجري فيما ليس هناك واقع مجهول كقصّة مريم عليها السلام كما في شرح الاعتمادي، وكذا ما إذا أوصىٰ بعتق عبدين ولم يفِ ثلثه إلّا بأحدهما أو لا يختصّ؟ ظاهر بعض كالشهيد الثاني وإن كان الأوّل، أعني: الاختصاص كما في شرح الاعتمادي، إلّا إنّ الحقّ هو عدم الاختصاص وعدم الفرق بين ما هو المشتبه في الواقع أو الظاهر، فلا

إشكال في اعتبارها في المقامين، لأنّ المستفاد من الأخبار أنّ القرعة لكلّ أمر مشتبه أو مجهول أو مشكل، فيشمل ما هو كذلك في الظاهر.

وأمّا الجهة الرابعة: ـ وهي القرعة من الأمارات أو الأُصول ـ فملخّص الكلام فيها هو أنّه يمكن أن يقال: إنّها من الأمارات الجعليّة، بمعنىٰ أنّ أماريّتها تكون بجعل من الشارع، كالاستخارة، فأماريّتها إنّما هي بملاحظة ما وصل من الشارع في شأنها، إنّ الله تعالىٰ بعد تفويض الأمر إليه يرشد العبد إلىٰ الواقع، لا ممّا يكون أماريّتها بالوجدان مع قطع النظر عن الشارع، كأكثر الأمارات في الأحكام والموضوعات، ثمّ استشهد من قال بكون القرعة من الأمارات بما ورد في القرعة من الأخبار، فإنّ ظاهر أكثرها في كون القرعة من الأمارات، فالقرعة ـ حينئذ ـ مثل البيّنة في كونها من الأمارات لا مثل أصالة الطهارة والحلّية ونحوهما من الأُصول، فإنّ تسمية الشيء دليلاً وأمارة في الاصطلاح مبنيّة علىٰ كونه ناظراً إلىٰ الواقع بالذات أو بجعل الشارع، والقرعة من القسم الثاني حيث يكون الوجه في اعتبارها جهة نظرها إلىٰ الواقع، ثمّ هذا بالنسبة إلىٰ ما كان له واقع مجهول للمكلّف لا إشكال فيه.

أمّا بالنسبة إلىٰ ما لا تعيّن له واقعاً فربّما يتراءىٰ في بادىء النظر عدم تصور الطريقيّة الجعليّة فيه من جهة عدم وجود واقع مجهول فيه بالفرض، إلّا أنّه يمكن تصور الطريقيّة فيه بعد التأمّل أيضاً، فإنّه وإن لم يكن فيه واقع مجهول، إلّا أنّه يحتمل أن يكون هناك أُمور أوجبت أحقيّة أحد الطرفين بالتقديم بالنسبة إلىٰ الآخر، وإن كانت ممّا لا ندركه، اللّهمّ إلّا أن يدّعىٰ أنّ الأمارة في اصطلاح الأُصوليّين ما كانت أماريّتها بالذات مع قطع النظر عن بيان الشارع وإحداثه القرب فيها، أو يقال بعدم حصول الظنّ من القرعة ولو نوعاً بعد ملاحظة ما ورد من الأخبار فيه، هذا كلّه علىٰ تقدير الاستناد في القرعة إلىٰ الأخبار، أمّا لو استند فيها إلىٰ الإجماع فلا دلالة فيه علىٰ اعتبارها من باب الطريقيّة والأماريّة، فتلحق بما كان اعتباره من باب التعبّد في الحكم. هذا تمام الكلام في الجهة الرابعة كما في بحر الفوائد مع تلخيص منّا.

وأمّا الجهة الخامسة: فقد أشار إليها بقوله: **(لكن ذكر في محلّه أنّ أدلّة القرعة لا يعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الأصحاب أو جماعة منهم).**

....

حاصل الكلام علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّ ما ذكر من كون القرعة واردة أو حاكمة علىٰ الأُصول الثلاثة إنمّا هو مع قطع النظر عن تطرّق الوهن في عمومات القرعة بكثرة التخصيص، وأمّا بالنظر إلىٰ ذلك فالتمسّك بالقرعة في مورد محتاج إلىٰ جبر وهن عمومها بعمل الأصحاب، ففي كلّ مورد لم يعمل الأصحاب فيه بالقرعة يرجع إلىٰ هذه الأُصول لسلامتها عن الوارد والحاكم.

قال المحقّق غلام رضاﷺ في تعارض القرعة مع الأُصول ما هذا لفظه: «فنقول أنّ الأُصول مقدّمة عليها، وذلك:

تارةً: لأنّ مورد القرعة عامّ ومورد الأُصول خاصّ، والخاصّ مقدّم علىٰ العامّ، أمّا خصوصيّة الاستصحاب، فلأنّ مورده مختصّ بما لوحظ فيه الحالة السابقة دون موردها. والبراءة، فلاختصاصها مورداً بما إذا كان الشكّ في التكليف دونها، وهكذا الاحتياط والتخيير.

فإن قلتَ: إنّ القرعة كما أنّ لها جهة عموميّة كذلك لها جهة خصوصيّة، لأنّ موردها مختصّ بالموضوعات دون الأحكام، بخلاف الأُصول فإنّ موردها عامّ بالنسبة إليهما فتكون النسبة بينهما عموماً من وجه، فلا وجه للتقديم.

قلتُ: إنّ هذا مسلّم لو خصّص العامّ ـ أعني: ما دلّ علىٰ اعتبار القرعة أوّلاً ـ بالإجماع الذي دلّ علىٰ اعتبارها في الموضوعات، فتكون النسبة بينهما وبين سائر المخصّصات الأُخر ـ أعني: الأُصول ـ عموماً من وجه، لكنّ هذا غير مسلّم لأنّه هنا مخصّصات متعدّدة وكلّها في عرض واحد، فكيف يلاحظ العامّ أوّلاً بالنسبة إلىٰ بعض، ثمّ بالنسبة إلىٰ بعض آخر.

وأُخرىٰ: لأنّ عموم أدلة القرعة موهونة، لأنّها كأدلّة نفي الضرر وردت عليها تخصيصات كثيرة لا يعلم مقدارها، فهي مجملة بالنسبة إلىٰ الباقي فلا بدّ من جابر لوهنها وهو عمل الأصحاب، ولهذا اقتصر في العمل بها علىٰ موارد خاصّة يحصل الاطّلاع عليها بالتتبّع في الفقه.

وبما ذكر يندفع ما يتوهّم في المقام من الإشكال وهو أنّ كثرة التخصيص فيها؛ إمّا

وصلت إلىٰ حدّ أوجب الإجمال فيها أم لا، وعلىٰ التقديرين لا وجه لإيقاف العمل بها علىٰ الانجبار.

أمّا علىٰ الأوّل؛ فلأنّ عمل جماعة من الأصحاب لا يوجب خروج اللفظ من الإجمال وصيرورته مبيّناً.

وأمّا علىٰ الثاني؛ فلأنّ ظواهر الألفاظ بعد اعتبارها من باب الظنّ النوعي لا مدخليّة في العمل بها إلىٰ ضمّ عمل الأصحاب أو جماعة منهم.

وجه الاندفاع أنّ الإجماع قد وقع علىٰ خروج موارد عديدة عن تحت أدلّة القرعة، ولمّا كان المخرج غير معيّن فلا بدّ في مقام التثبّت بعمومها ملاحظة عمل الأصحاب، فإن عملوا ولو جماعة منهم بها انكشف عملهم عن أنّ هذا المورد ليس ممّا خرج عن تحتها بالإجماع، فيكون عمومها بالنسبة إليه محكماً وإلّا يكون محتمل الخروج، وبعد عروض هذا الاحتمال لا وجه لإتيان العموم في معرض الاستدلال». انتهىٰ مورد الحاجة من كلامه.

وقال سيّدنا الأُستاذ بتقديم الاستصحاب علىٰ القرعة من باب الورود، حيث قال: «إنّ مورد القرعة نظراً إلىٰ مورد الروايات الواردة فيها هو اشتباه الحكم الواقعي والظاهري، فالمراد ـ من المجهول في قوله عليه السلام: (كلّ مجهول ففيه القرعة)[1] ـ هو المجهول المطلق، أي: المجهول من حيث الحكم الواقعي والظاهري، وظهر بما ذكرناه أنّه يقدّم الاستصحاب علىٰ القرعة تقدّم الوارد علىٰ المورود، إذ بالاستصحاب يحرز الحكم الظاهري، فلا يبقىٰ للقرعة موضوع بعد كون موضوعه الجهل بالحكم الواقعي والظاهري علىٰ ماذكرناه، بل يقدّم علىٰ القرعة أدنىٰ أصل من الأُصول، كأصالة الطهارة وأصالة الحلّ وغيرهما ممّا ليس له نظر إلىٰ الواقع، بل يعيّن الوظيفة الفعليّة في ظرف الشكّ في الواقع، إذ بعد تعيين الوظيفة الظاهريّة تنتفي القرعة بانتفاء الموضوع.

وظهر بما ذكرناه ـ أيضاً ـ أنّه لا أساس لما هو المعروف في ألسنتهم من أنّ أدلّة القرعة قد تخصّصت في موارد كثيرة، وكثرة التخصيص صارت موجبة لوهنها، فلا يمكن الأخذ

---

(١) الفقيه ٣: ٥٢ / ١٧٤. التهذيب ٦: ٢٤٠ / ٥٩٣. الوسائل ٢٧: ٢٦٠، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوىٰ، ب ١٣، ح ١١.

وإن كان مدركهما تعبّد الشارع بهما في مواردهما فدليل القرعة حاكم عليهما كما لا يخفىٰ. لكن ذكر في محلّه أنّ أدلّة القرعة لا يعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الأصحاب أو جماعة منهم، والله العالم.

بها إلّا في موارد انجبر ضعفها بعمل الأصحاب بها؛ وذلك لأنّ الموارد التي لم يعمل فيها بالقرعة إنّما هو لعدم اشتباه الحكم الظاهري فيها لجريان قاعدة من القواعد الظاهريّة، لا لأجل تخصيص أدلّة القرعة، فلم تثبت كثرة التخصيص فيها الموجبة لوهنها.

نعم، قد يعمل بالقرعة في بعض الموارد مع جريان القاعدة الظاهريّة للنصّ الخاصّ الوارد فيه، كما إذا اشتبه غنم موطوءة في قطيع، فإنّه ورد نصّ دالّ علىٰ أنّه ينصّف القطيع ويقرع ثمّ يجعل نصفين ويقرع وهكذا إلىٰ أن يعين الموطوء، فيجتنب عنه دون الباقي، ولولا النصّ الخاصّ لكان مقتضىٰ القاعدة هو الاحتياط والاجتناب عن الجميع». انتهىٰ مورد الحاجة.

(وإن كان مدركهما تعبّد الشارع بهما في مواردهما فدليل القرعة حاكم عليهما كما لا يخفىٰ).

لأنّ موضوع الإباحة الشرعيّة هو الشكّ في الحلّية، وموضوع الاحتياط الشرعي هو الشكّ في المكلّف به، والشكّ وإن كان لا يزول بالقرعة إلّا أنّ دليل القرعة مفسّر لدليلهما، وأنّ المراد من الشكّ غير الشكّ الموجود مع القرعة وأنّه ليس بشكّ، ثمّ إنّ ما ذكرنا من ورود القرعة أو حكومتها علىٰ هذه الأُصول إنّما هو في الشبهات الموضوعيّة، وأمّا الشبهات الحكميّة فلا تجري فيها القرعة أصلاً حتىٰ تكون واردة أو حاكمة علىٰ الأُصول كما في شرح الاعتمادي.

وكذا قال سيدنا الأُستاذ بعدم جواز الرجوع إلىٰ القرعة في الشبهات الحكميّة أصلاً، إذ المرجع في جميع الشبهات الحكميّة هي الأُصول العمليّة التي مفادها أحكام ظاهريّة، فإنّ الشبهة الحكميّة إن كانت لها حالة سابقة فالمرجع فيها هو الاستصحاب، وإلّا فإن كان الشكّ في التكليف فيرجع إلىٰ قاعدة البراءة، وإن كان الشكّ في المكلّف به فلا بدّ من الاحتياط. هذا تمام الكلام في تعارض الاستصحاب مع القرعة، وقد خرجنا في البحث عن مقتضىٰ الكتاب للفائدة.

المقام الثالث

في تعارض الاستصحاب مع ما عداه من الأُصول العمليّة

أعني: البراءة، والاشتغال، والتخيير.

الأوّل: تعارض البراءة مع الاستصحاب

أمّا أصالةُ البراءة فلا تُعارِضُ الاستصحابَ ولا غيرَه من الأُصول والأدلّة، سواء كان مدركها العقل أو النقل.

(المقام الثالث : في تعارض الاستصحاب مع ما عداه من الأُصول).

قال الأُستاذ الاعتمادي: إنّ الأُصول الثلاثة متباينة من حيث المورد، ولذا لا يعارض بعضها بعضاً أبداً وأمّا الاستصحاب فهو متّحد مع سائر الأُصول من حيث المورد، وإنّما التمايز بلحاظ الحالة السابقة وعدمه. ولذا يقع التعارض بينه وبينها في بدو النظر، وإن كان الاستصحاب متقدّماً عليها بعنوان الورود أو الحكومة فلا يكون بينه وبينها تعارض حقيقة، لعدم التعارض بين الوارد والمورود والحاكم والمحكوم، وكيف كان، فيقع الكلام في ثلاثة مقامات:

المقام الأوّل: في حكم تعارض الاستصحاب مع أصالة البراءة.

والمقام الثاني: في حكم تعارضه مع قاعدة الاشتغال.

والمقام الثالث: في حكم تعارضه مع قاعدة التخيير. وأَوْلىٰ بالتعبير كما في المتن هو حكم تعارض كلّ واحد من الأُصول الثلاث مع الاستصحاب.

وقد أشار إلىٰ المقام الأوّل بقوله:

(أمّا أصالة البراءة فلا تعارض الاستصحاب ولا غيره من الأُصول والأدلّة، سواء كان مدركها العقل أو النقل. أمّا العقل، فواضح).

لأنّ موضوع البراءة العقليّة وحكم العقل بقبح العقاب هو عدم البيان علىٰ التكليف وجوداً وعدماً، ومن المعلوم أنّ الاستصحاب بيان شرعاً علىٰ وجود التكليف أو عدمه،

أمّا العقلُ، فواضحٌ، لأنّ العقل لا يحكم بقبح العقاب إلّا مع عدم الدليل علىٰ التكليف، واقعاً أو ظاهراً.

وأمّا النقلُ، فما كان منه مساوقاً لحكم العقل فقد اتّضح أمرُه، والاستصحابُ واردٌ عليه.

وأمّا مثل قولهﷺ: (كلُّ شيء مُطلق حتىٰ يَرِدَ فِيهِ نهيٌ)[1] فقد يقال: إنّ مورد

فيرتفع موضوع حكم العقل وجداناً، كما أشار إليه بقوله:

(**لأنّ العقل لايحكم بقبح العقاب إلّا مع عدم الدليل علىٰ التكليف، واقعاً أو ظاهراً**).

فلا تجري البراءة العقليّة في مورد الاستصحاب، كما إذا غلىٰ العصير العنبي وذهب ثلثاه بالهواء لا بالنار، فشكّ في حلّيته وحرمته، لا يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وذلك لوجود البيان الظاهري، أعني: استصحاب الحرمة، كما لا يحكم به بعد الغليان لوجود البيان الواقعي، وهو الدليل علىٰ أنّ العصير إذا غلىٰ يحرم.

وكيف كان، فالاستصحاب واردٌ علىٰ البراءة العقليّة.

(**وأمّا النقل، فما كان منه مساوقاً لحكم العقل**) بأن يكون مفاده عدم التكليف والمؤاخذة مع عدم بيان التكليف كقولهﷺ: (رفع عن أمّتي ما لا يعلمون)[2]، (والناس في سعة ما لا يعلمون)[3] وغيرهما (**فقد اتّضح أمره**) من البراءة العقليّة حيث يكون الاستصحاب وارداً علىٰ النقل أيضاً، لأنّه بيانٌ شرعاً يرتفع به عدم البيان، فانّ موضوع البراءة الشرعيّة هو عدم البيان أصلاً وعدم العلم بالتكليف.

(**وأمّا مثل قولهﷺ: (كلّ شيء مطلق حتىٰ يرد فيه نهيٌ)** وقولهﷺ: (كلّ شيء لك حلال حتىٰ تعلم أنّه حرام)[4]، ففيه أقوال:

١ ـ ***ورود الاستصحاب عليها.***

٢ ـ ***تعارضه معها.***

---

(١) الفقيه ١: ٩٣٧/٢٠٨. الوسائل ٢٧: ١٧٤، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٦٧.

(٢) التوحيد: ٢٤/٣٥٣. الخصال ٢: ٩/٤١٧. الوسائل ١٥: ٣٦٩، أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ب ٥٦، ح ١.

(٣) الرسائل التسع (المحقّق الحلّي): ١٣٢. غوالي اللآلئ ١: ١٠٩/٤٢٤.

(٤) الكافي ٥: ٤٠/٣١٣. التهذيب ٧: ٩٨٩/٢٢٦. الوسائل ١٧: ٨٩، أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ٤.

الاستصحاب خارج منه لورود النهي في المستصحب ولو بالنسبة إلىٰ الزمان السابق.

وفيه: إنّ الشيء المشكوك في بقاء حرمته لم يرد نهيٌ عن ارتكابه في هٰذا الزمان، فلابدّ من أن يكون مرخّصاً فيه، فعصيرُ العنب بعد ذهاب ثلثيه بالهواء لم يرد فيه نهـي، وورد

---

٣ ـ *حكومته عليها*.

وقد أشار إلىٰ القول الأوّل بقوله:

(فقد يقال: إنّ مورد الاستصحاب خارج منه لورود النهي في المستصحب ولو بالنسبة إلىٰ الزمان السابق).

وتقريب ورود الاستصحاب علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّ المستصحب، يعني: الشيء الذي نهي عن فعله أو عن تركه في الزمان السابق كالعصير إذا غلىٰ وذهب ثلثاه بالهواء فهو داخل فيما بعد الغاية، أعني: قوله: (تعلم أنّه حرام)، وقوله: (يرد فيه النهي) وليس بداخل في المغيّىٰ، أعني: قوله: (كلّ شيء لك حلال)، وقوله: (كلّ شيء مطلق).

ومعلوم أنّ المغيّىٰ يرتفع بالغاية، فالحكم بالحلّية والرخصة يرتفع باستصحاب الحرمة أو الوجوب، لورود النهي عن الفعل في الأوّل وعن الترك في الثاني.

والملخّص أنّ هذه الروايات تدلّ علىٰ إنشاء الإباحة والرخصة مع عدم العلم بالتكليف بورود النهي لا واقعاً ولا ظاهراً، ومستصحب الحرمة ممّا ورد فيه النهي ظاهراً فيكون الاستصحاب وارداً عليها.

(وفيه: إنّ الشيء المشكوك في بقاء حرمته لم يرد نهي عن ارتكابه في هذا الزمان، فلا بدّ من أن يكون مرخّصاً فيه).

وحاصل الإشكال علىٰ القول بالورود يتّضح بعد مقدّمة، وهي:

إنّه لا بدّ في الاستصحاب من تعدّد زمان المتيقّن والمشكوك دائماً، فورود النهي في الزمان السابق ـ أعني: زمان المتيقّن ـ لا دخل له في رفع الشكّ حتىٰ يحكم بارتفاع أصل البراءة بالاستصحاب، بل لا بدّ فيه من ورود النهي في الزمان اللاحق.

إذا عرفت هذه المقدّمة يتّضح لك ما هو الإشكال علىٰ ورود الاستصحاب علىٰ الحلّية، إذ المفروض ـ حينئذ ـ عدم ورود النهي فيه، كي يحكم بارتفاع موضوع أصل البراءة والحلّية به، فتبقىٰ ـ حينئذ ـ الرخصة علىٰ حالها فيكون الشيء المشكوك مرخّصاً

النهي عن شربه قبل ذهاب الثلثين لا يوجب المنع عنه بعده.

فيه، ثمّ تطبيق ذلك في المثال المذكور في المتن: أنّ عصير العنب ورد فيه النهي في زمان قبل ذهاب ثلثيه بالهواء، وأمّا بعده فورود النهي فيه غير معلوم، فالذي ورد فيه النهي ليس هو مورد الاستصحاب، أعني: قبل ذهاب ثلثيه بالهواء، والذي هو مورد الاستصحاب لم يعلم ورود النهي فيه حتىٰ يدخل في ما بعد الغاية ويخرج عن المغيّىٰ، فهذا الشيء من حيث إنّه مسبوق بالحرمة تستصحب حرمته، ومن حيث إنّه لا يعلم ورود النهي فيه يكون مرخّصاً فيه. ومن هنا يتوهّم التعارض والتساقط والرجوع إلىٰ البراءة العقليّة وهو القول الثاني، ولكن ستعرف فساده وأنّ الاستصحاب حاكم علىٰ الرواية المذكورة، كما في شرح الاعتمادي.

ونذكر ما في بحر الفوائد فإنّ ذكره لا يخلو عن فائدة، حيث قال ـ بعد ذكر (كلّ شيء مطلق حتىٰ ير د فيه نهي)، (وكلّ شيء لك حلال حتىٰ تعلم أنّه حرام) ونحوهما ـ ما هذا لفظه:

«فهل يكون الاستصحاب وارداً عليها أو يكونان من المتعارضين، أو يكون حاكماً عليها؟ وجوه: فقد يتوهّم الوجه الأوّل، أي: ورود الاستصحاب عليها علىٰ هذا التقدير أيضاً، أمّا بتوهّم كون المراد من ورود النهي والعلم بالحرمة ونحوهما من الغايات هو الوجود والتحقّق في الجملة ولو بالنسبة إلىٰ الزمان السابق، أو بتوهّم كون الاستصحاب كاشفاً عن إرادة البقاء والدوام من دليل المستصحب بالنسبة إلىٰ الزمان اللاحق.

أو بتوهّم كون النهي المستفاد من قوله: (لا تنقض اليقين بالشكّ)[1] من أفراد الغاية ولو لم يكن ناظراً إلىٰ بيان المراد من دليل المستصحب، لكنّك خبير بفساد التوهّم المذكور استناداً إلىٰ أحد الوجوه المذكورة.

أمّا الوجه الأوّل، فللقطع بعدم إرادة هذا المعنىٰ من أخبار البراءة، كيف ولازمها عدم جريان البراءة علىٰ تقدير عدم جريان الاستصحاب أو عدم اعتباره أيضاً كما هو ظاهر؟! وهو كما ترىٰ ممّا لا يلتزم به أحد، هذا مضافاً إلىٰ خروجه عن ورود الاستصحاب علىٰ

---

(١) الكافي ٣: ٣/٣٥٢. الوسائل ٨: ٢١٧، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١٠، ح ٣.

....

البراءة، كما أنّ لازمها الالتزام بعدم جريان البراءة في كلّ كلّي ورد النهي عن بعض أنواعه ضرورة عدم الفرق بين كون الاختلاف بحسب الزمان أو غيره من العوارض والخصوصيّات كما هو ظاهر، هذا مضافاً إلىٰ أنّ اعتبار هذا المعنىٰ بالنسبة إلىٰ أخبار البراءة يوجب اعتباره بالنسبة إلىٰ أخبار الاستصحاب، فإنّ العصير العنبي بعد ذهاب ثلثيه بالهواء مثلاً ممّا يتيقّن حلّيته ولو في زمان من الأزمنة، فلا يجري استصحاب الحرمة لكونه مغيّىً بعدم العلم بالحلّية، فتدبّر.

وأمّا الوجه الثاني، ففساده غني عن البيان، ضرورة استحالة صيرورة الاستصحاب قرينة علىٰ المراد عن دليل المستصحب وكاشفاً عنه بناءً علىٰ القول به من باب الظنّ فضلاً عن التعبّد الذي ليس من سنخ دليل المستصحب.

وأمّا الوجه الثالث، فهو أيضاً واضح الفساد ضرورة عدم كون النهي المستفاد من أخبار الاستصحاب نهياً عن الشيء بعنوانه الأوّلي، وإلّا خرج عن كونه حكماً ظاهريّاً، كما هو ظاهر.

وقد يتوهّم الوجه الثاني نظراً إلىٰ إثباتهما الحكمين المتنافيين في الموضوع الواحد وهذا معنىٰ التعارض، كما هو ظاهر علىٰ ماسنقف عليه أيضاً.

حيث إنّ قوله عليه السلام: (كلّ شيء مطلق) مثلاً من حيث عدم ورود النهي في العصير بعد ذهاب ثلثيه بغير النار مثلاً يقتضي حلّيته، وقوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين، إلّا بيقين مثله)[1] من حيث عدم اليقين صيرورة العصير في الفرض حلالاً يقتضي حرمته، فلا محالة يقع التعارض بينهما، لكنّه ضعيف أيضاً وإن لم يكن في الضعف كالوجه الأوّل، فإنّ الاستصحاب وإن لم يكن رافعاً لموضوع البراءة في الفرض حسّاً حتىٰ يكون وارداً عليها، إلّا إنّه بمنزلة المعمّم للنهي الأوّل فيكون شارحاً لقوله عليه السلام: (كلّ شيء مطلق حتىٰ يرد فيه نهي)، فإنّ لسان الاستصحاب بقاء النهي المتعلّق بالعصير بعد الغليان من حيث هو في حكم الشارع، وإن كان حكمه ببقائه ظاهريّاً، ومنه ينقدح وجه الوجه الثالث وكونه وجيهاً،

---

(١) التهذيب ١: ١١/٨، الوسائل ١: ٢٤٥، أبواب نواقض الوضوء، ب ١، ح ١.

هذا كلّه في الاستصحاب الحكمي.

وأمّا الاستصحاب الموضوعي كاستصحاب عدم ذهاب الثلثين فيما شكّ فيه، فأمره من حيث حكومته على البراءة أظهر، حيث إنّ المجعول في الاستصحابات الموضوعيّة على ما أسمعناك مراراً وإن كان هو الحكم الشرعي أيضاً، إلّا إنّ المستصحب هو الموضوع الخارجي، فالمشكوك ذهاب ثلثيه من العصير داخل بحكم الشارع فيما دلّ على حرمة العصير قبل ذهاب ثلثيه، فيكون حاكماً على أصالة البراءة المقتضية لحلّية المشكوك.

هذا، ولكن قد يستشكل فيما ذكرنا من وضوح حكومة الاستصحاب الموضوعي على أصالة البراءة، كما في الكتاب بالنظر إلى الأمثلة المذكورة في الموثقة (كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب عليك ولعلّه سرقة)[1] الحديث.

حيث إنّ ظاهرها كون الحلّية في الأمثلة المذكورة فيها مستنداً إلى الكلّية المذكورة في صدرها مع أنّ فيها استصحابات موضوعيّة تقتضي حرمة التصرّف في الأمثلة، كأصالة عدم التملّك وعدم تحقّق الزوجيّة ونحوهما، فحكم الشارع بالحلّية مع جريان تلك الأصول يكشف عن حكومة البراءة على الاستصحاب، ضرورة عدم إمكان رفع اليد عن الموارد الشخصيّة.

هذا، ولكنّك خبير بفساد توهّم حكومة البراءة على الاستصحاب وجعل الموثّقة دليلاً عليها من حيث استظهار كون المراد من الكلّية المستفادة من صدرها هو الحكم بحلّية جميع التصرّفات الموقوفة على الملك، والزوجيّة، والتذكية، والرقيّة، ونحوها في مرحلة الظاهر وإن كانت هناك أصول موضوعيّة تقتضي الحرمة نظير قوله تعالى: ﴿أحلّ الله البيع﴾[2] المقتضي لحلّية جميع التصرّفات في المبيع وإن كان هناك فرق بينهما من حيث كونه دليلاً اجتهاديّاً وكون مفاد الموثقة أصلاً عمليّاً، لأنّ البناء على هذا المعنى للموثّقة

---

(١) الكافي ٥: ٣١٣/٤٠. التهذيب ٧: ٢٢٦/٩٨٩. الوسائل ١٧: ٨٩، أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ٤.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

كما أنّ ورودَهُ في مطلق العصير باعتبار وروده في بعض أفراده لو كفىٰ في الدخول في ما بعد الغاية لدلّ علىٰ المنع عن كلّ كلّي ورد المنعُ عن بعض أفراده.

يوجب فقهاً جديداً علىٰ تقدير الالتزام به في جميع الموارد.

ودعوىٰ الالتزام به مع الخروج عنه بالإجماع في أكثر الموارد كما بنىٰ عليه الأمر بعض السادة من أعلام عصرنا فيما حُكي عنه كما ترىٰ، فلا بدّ من جعل العنوان للأمثلة المذكورة في الرواية مجرّد التقريب لا التمثيل للكلّية المذكورة في صدرها فلا ينافي كون الحلّية فيها مستنداً إلىٰ ما هو حاكم علىٰ الاستصحابات الموضوعيّة المذكورة، كصحّة التصرّف فيما إذا كان في يد الغير، وأصالة صحّة العقد الصادر من أهله، وأصالة عدم تحقّق النسب والرضاع المحرّمين، فإنّها كما ترىٰ حاكمة علىٰ تلك الأُصول، لا إلىٰ مجرّد الشكّ في الحلّية والحرمة حتىٰ ينافي ما ذكرنا، هذا وقد ذكرنا بعض الكلام فيما يتعلّق بشرح الرواية ودفع الإشكال عنها في الجزء الثاني من التعليقة فراجع إليه. هذا شأن قاعدة البراءة بالنسبة إلىٰ استصحاب التكليف.

وأمّا استصحاب البراءة المقابل لاستصحاب التكليف، فهو علىٰ تقدير إمكانه وتصوّره خارج عن مفروض البحث،لأنّه داخل في تعارض الاستصحابين لا تعارض الاستصحاب والبراءة، إلّا إنّ الشأن في إمكانه، حيث إنّ الحالة السابقة للشيء الواحد لا يمكن أن يكون التكليف وعدمه إلّا أن يفرض خروجه عن الوحدة ورجوعه إلىٰ تعدّد الموضوع ولو باعتبار من الاعتبارات، كما هو مبنىٰ ما تقدم عن بعض أفاضل مقاربي عصرنا فيما سلكه من إيقاع التعارض بين استصحابي الوجود والعدم، هذا بعض الكلام في حكم تقابل الاستصحاب مع البراءة. انتهىٰ كلام المحقّق الاشتياني في تعارض الاستصحاب مع البراءة، فنرجع إلىٰ توضيح العبارات طبقاً لما في شرح الاعتمادي.

(كما أنّ وروده في مطلق العصير باعتبار وروده في بعض أفراده لو كفىٰ في الدخول فيما بعد الغاية لدلّ علىٰ المنع عن كلّ كلي ورد المنع عن بعض أفراده).

حاصله: إنّ العصير كلّي يصدق عليه مسامحة أنّه ممّا ورد النهي فيه باعتبار وروده في بعض أفراده وهو العصير المغلي قبل ذهاب ثلثيه، إلّا إنّ هذا الصدق لكونه مسامحيّاً لا يوجب أن يكون هذا الكلّي في ضمن أيِّ فرد كان، كالعصير بعد ذهاب ثلثيه بالهواء داخلاً

والفرقُ في الأفراد بين ما كان تغايرُها بتبدّل الأحوال والزمان دون غيرها شططٌ من الكلام، ولهٰذا الإشكال في الرجوع إلىٰ البراءة مع عدم القول باعتبار الاستصحاب.

ولهٰذا لا إشكال في الرجوع إلىٰ البراءة مع عدم القول باعتبار الاستصحاب.

في ما بعد الغاية، أعني: (يرد فيه نهي) وإلّا لزم أن يكون كلّ كلّي نُهي عن بعض أفراده منهياً عنه ويصدق عليه أنّه ممّا ورد فيه النهي في ضمن أيّ فرد كان، مثلاً ورود النهي عن بعض أفراد اللحم وهو لحم الميتة فلو كان هذا موجباً لصدق ورود النهي في اللحم في ضمن أيّ فرد كان فلحم الحمار المشكوك الحرمة لا تجري فيه أصالة الحلّ لدخوله في ما بعد الغاية، أعني: (يرد فيه النهي) وذلك لورود النهي عن لحم الميتة مع أنّ عدم جريان أصالة الحلّ في لحم مشكوك الحرمة كلحم الحمار ممّا لا يلتزم به أحد.

قوله: **(والفرق في الأفراد بين ما كان تغايرها بتبدّل الأحوال والزمان ... إلىٰ آخره).**

دفعٌ للتوهّم، وحاصل التوهم انّه فرق بين أن يكون الفرد المنهي والفرد غير المنهي متغايرين بتبدّل الحال والزمان، كما في مورد الاستصحاب فإنّ تغاير العصير قبل الذهاب والعصير بعد الذهاب ليس إلّا بتبدّل الحال والزمان، فيصدق علىٰ العصير ولو بعد ذهاب الثلثين أنّه ممّا ورد فيه النهي فيدخل فيما بعد الغاية، وبين أن يكونا متغايرين بجهات أُخرىٰ، كلحم الميتة ولحم الحمير فإنّ ورود النهي في لحم الميتة لا يوجب كون لحم الحمير ممّا ورد فيه النهي ليدخل فيما بعد الغاية.

وحاصل الدفع: إنّ هذا الكلام خال عن النفع ضرورة عدم الفرق بين كون الاختلاف بحسب الزمان أو غيره.

(ولهٰذا) أي: لعدم دخول مورد الاستصحاب فيما بعد الغاية **(لا إشكال في الرجوع إلىٰ البراءة مع عدم القول باعتبار الاستصحاب)** مع أنّ مقتضىٰ دخول مورد الاستصحاب فيما بعد الغاية هو عدم الرجوع إلىٰ البراءة علىٰ القول بعدم اعتبار الاستصحاب والرجوع إلىٰ ما دلّ علىٰ حرمة العصير إذا غلىٰ، مع أنّ المنكرين لاعتبار الاستصحاب يتمسّكون في مثل العصير المذكور بأصالة البراءة لا بدليل حرمة العصير إذا غلىٰ.

ويمكن أن يكون المراد من كلام المصنفﷺ هذا هو عدم كفاية ورود النهي عن بعض

ويتلوه في الضعف ما يقال من أنّ النهي الثابتَ بالاستصحاب عن نقض اليقين نهيٌ واردٌ في رفع الرخصة.

وجهُ الضعف: إنّ الظاهر من الرواية بيان الرخصة في الشيء الذي لم يرد فيه نهيٌ من حيث عنوانه الخاصّ، لا من حيث إنّه مشكوك الحكم.

أفراد الكلّي في دخول بعض أفراده الأُخر فيما بعد الغاية، فيكون معنىٰ الكلام حينئذ.

(**وهٰذا لا إشكال في الرجوع إلىٰ البراءة**)، أي: لعدم كفاية المنع عن بعض الأفراد في المنع عن الكلّي لا إشكال في الرجوع إلىٰ البراءة، إذ لو كان المنع عن بعض الأفراد كافياً للمنع عن الكلّي لوجب أن لا يرجع إلىٰ البراءة مع عدم القول باعتبار الاستصحاب أيضاً، مع أنّ الأمر ليس كذلك.

وكيف كان، فالقول بكون الاستصحاب وارداً علىٰ روايات الحلّ والرخصة ضعيفٌ.

(**ويتلوه في الضعف ما يقال من أنّ النهي الثابت بالاستصحاب عن نقض اليقين نهيٌ واردٌ في رفع الرخصة**).

وحاصل ما يقال: إنّ قولهﷺ: (كلّ شيء مطلق) وإن كان مثبتاً لإباحة العصير بعد ذهاب ثلثيه بالهواء من حيث كونه مشكوك الحكم، إلّا إنّ استصحاب النهي السابق رافع لهٰذه الإباحة والرخصة، وبهٰذا يدخل العصير بعد ذهاب ثلثيه بالهواء في الغاية دون المغيّىٰ.

وبعبارة أُخرىٰ كما في شرح الاعتمادي: إنّا سلّمنا أنّ مورد الاستصحاب ليس ممّا ورد فيه النهي الواقعي، أعني: لا تشرب العصير، إلّا إنّه ممّا ورد فيه النهي الظاهري، أعني: (لا تنقض اليقين بالشكّ) فيدخل فيما بعد الغاية، ويخرج عمّا يقتضي الرخصة، أي: (كلّ شيء مطلق).

(**وجهُ الضعف: إنّ الظاهر من الرواية بيان الرخصة في الشيء الذي لم يرد فيه نهيٌ من حيث عنوانه الخاصّ، لا من حيث إنّه مشكوك الحكم**).

فيكون المراد من النهي ـ في قولهﷺ: (**كلّ شيء مطلق حتىٰ يرد فيه نهي**) ـ هو النهي الواقعي المتعلّق بالشيء دائماً بعنوانه الخاصّ كعنوان العصير أو الخمر أو نحوهما، لا النهي الظاهر، أي: النهي بعنوان أنّه مشكوك الحرمة، فيكون محلّ الكلام في مثل قولهﷺ: (كلّ شيء مطلق) هو الحكم بالإطلاق والرخصة إلىٰ أن يرد النهي فيه بعنوانه

وإلّا فيمكن العكسُ بأن يقال: إنّ النهي عن النقض في مورد عدم ثبوت الرخصة بأصالة الإباحة، فيختصّ الاستصحابُ بما لا تجري فيه أصالةُ البراءة، فتأمّل.

فالأوْلىٰ في الجواب أن يقال: إنّ دليلَ الاستصحاب بمنزلة معمّم للنهي السابق بالنسبة

الخاصّ، بأن يقال: لا تشرب العصير إذا غلىٰ قبل ذهاب ثلثيه، فهذا النهي رافع للرخصة في شرب العصير بعد الغليان وقبل ذهاب ثلثيه، وليس محلّ الكلام ورود النهي في الشيء بعنوان أنّه مشكوك الحكم كالنهي في قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ) حيث يكون مفاده أنّ العصير الذي ذهب ثلثاه بالهواء وشكّ في حرمته يجب الاجتناب عنه، ومثل هذا النهي لا يكفي لرفع الإطلاق والرخصة لكونه وارداً في الشيء بعنوان أنّه مشكوك الحكم لا بعنوانه الخاصّ، وقد عرفت أنّ غاية الرخصة هو ورود النهي في الشيء بعنوانه الخاصّ.

(وإلّا فيمكن العكسُ).

توضيحه علىٰ ما في شرح الاعتمادي هو إنّ الترخيص غايته ورود النهي، وحرمة النقض غايتها اليقين، حيث قال: (لا تنقض اليقين بالشكّ، بل انقضه بيقين آخر)، فحينئذ لو كان المراد من النهي في قوله: (حتىٰ يرد فيه نهي) أعمّ من النهي الواقعي والظاهري، أعني: النهي بقوله: (لا تنقض)، لكان المراد من اليقين بالخلاف في قوله: (بل انقضه بيقين آخر) أعمّ من اليقين الواقعي واليقين الظاهري الحاصل بقوله: (كلّ شيء مطلق).

وحينئذ، كما أنّك تقول بأنّ العصير المذكور ورد فيه النهي لقوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ) فيدخل في الغاية ويخرج عن المغيّىٰ، كذلك يمكن العكس بأن يقال: إنّ العصير المذكور ممّا علم فيه خلاف الحالة السابقة بقوله عليه السلام: (كلّ شيء مطلق) فيدخل في قوله: (بل انقضه بيقين آخر) ويخرج عن قوله: (لا تنقض اليقين بالشكّ) كما أشار إليه بقوله:

(بأن يقال: إنّ النهي عن النقض) إنّما هو (في مورد عدم ثبوت الرخصة بأصالة الإباحة، فيختصّ الاستصحاب بما لا تجري فيه أصالةُ البراءة).

كما إذا احتمل صيرورة الخمر خلّاً، إلّا أن يقال بورود الاستصحاب علىٰ أصالة الرخصة والإطلاق، إذ مساق قوله: (كلّ شيء مطلق) مساق سائر أدلّة البراءة التي مفادها الحكم بالبراءة مع عدم البيان، ومن المعلوم أنّ الاستصحاب بيان فيكون وارداً عليها. ولعل التأمّل في بعض النسخ إشارة إليه.

إلىٰ الزمان اللاحق، فقوله: (لا تنقض اليقين بالشكّ) يدلّ علىٰ أنّ النهيَ الوارد لا بدّ من إبقائه وفرض عمومه، وفرض الشيء في الزمان اللاحق ممّا ورد فيه النهي أيضاً.

فمجموعُ الرواية المذكورة ودليل الاستصحاب بمنزلة أن يقول: (كلُّ شيء مطلقٌ حتىٰ يرد فيه نهيٌ).

وكلّ نهي ورد في شيء فلابدّ من تعميمه لجميع أزمنة احتماله، فتكون الرخصة في الشيء وإطلاقه مغيّىً بورود النهي المحكوم عليه بالدوام وعموم الأزمان. فكان مفادُ الاستصحاب نفيَ ما يقتضيه الأصل الآخر في مورد الشكّ لولا النهي، وهٰذا معنىٰ الحكومة،

وكيف كان، (فالأولىٰ في الجواب أن يقال) والغرض من هذا كما في شرح الاعتمادي هو الالتزام بالقول الثالث بعد فساد القول الأوّل وهو ورود الاستصحاب علىٰ مثل قوله عليه السلام: (كلُّ شيء مطلقٌ حتىٰ يرد فيه نهيٌ)، وكذا فساد القول الثاني وهو الحكم بالتعارض والتساقط والرجوع إلىٰ البراءة العقليّة، فالصحيح هو حكومة الاستصحاب علىٰ مثل الرواية المذكورة، كما أشار إليه بقوله: (إنّ دليلَ الاستصحاب بمنزلة معمّم للنهي السابق بالنسبة إلىٰ الزمان اللاحق، فقوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ) يدلّ علىٰ أنّ النهيَ الوارد لا بدّ من إبقائه وفرض عمومه) للزمان اللاحق، (وفرض الشيء في الزمان اللاحق ممّا ورد فيه النهي أيضاً).

وبعبارة أُخرىٰ علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّ النهي المتعلّق بالعصير الغالي وإن لم يعمّ بالزمان اللاحق حسّاً، إلّا إنّ الاستصحاب يحكم في الظاهر ببقاء النهي المتعلّق بالعصير الغالي من حيث هو، فيكون شارحاً لقوله عليه السلام: (كلُّ شيء مطلقٌ حتىٰ يرد فيه نهيٌ)، وأنّ هذا من موارد ورود النهي.

(فمجموعُ الرواية المذكورة ودليل الاستصحاب بمنزلة أن يقول: (كلُّ شيء مطلقٌ حتىٰ يرد فيه نهيٌ). وكلّ نهي ورد في شيء فلا بدّ من تعميمه لجميع أزمنة احتماله، فتكون الرخصة في الشيء وإطلاقه مغيّىً بورود النهي المحكوم عليه بالدوام وعموم الأزمان. فكان مفادُ الاستصحاب نفيَ ما يقتضيه الأصل الآخر في مورد الشكّ لولا النهي).

فإنّه لو لم ينه عن العصير الغالي لكان مقتضىٰ الأصل عند الشكّ في الحرمة هو البراءة والحلّية والاستصحاب ينفي ذلك.

كما سيجيء في باب التعارض.

ولا فرقَ في ما ذكرنا بين الشبهة الحكميّة والموضوعيّة، بل الأمرُ في الشبهة الموضوعيّة أوضحُ، لأنّ الاستصحابَ الجاريَ فيها جارٍ في الموضوع، فيدخل في الموضوع المعلومُ الحرمة. مثلاً: استصحابُ عدم ذهاب ثلثي العصير عند الشكّ في بقاء حرمته لأجل الشكّ في الذهاب، يدخله في العصير قبل ذهاب ثلثيه المعلوم حرمتُه بالأدلّة، فيخرج عن قوله: (كلّ شيء حلال حتىٰ تعلمَ أنّه حرام).

نعم، هنا إشكالٌ في بعض أخبار أصالة البراءة في الشبهة الموضوعيّة، وهو قولهﷺ في الموثّقة: (كلُّ شيء حلالٌ حتىٰ تعلمَ أنّه حرامٌ بعينه فتَدَعَهُ مِن قِبل نفسك، وذلك مثل الثوب عليك ولعلّه سَرقةٌ، والمملوكِ عِندكَ ولعلّه حرٌّ قد باع نفسَه أو قُهِرَ فَبِيع، أو امرأةٍ تَحتَكَ وهِيَ

وبعبارة أخرىٰ: الاستصحاب يمنع عن ترتّب أثر الشكّ في التكليف في صورة وجود النهي، ويفيد أنّ هذا الشكّ ليس بشكّ، وأنّ قوله: (كلّ شيء مطلق) لا يعمّ هذا المورد، كما في شرح الاعتمادي.

(وهذا معنىٰ الحكومة، كما سيجيء في باب التعارض. ولا فرقَ في ما ذكرنا بين الشبهة الحكميّة) كالمثال المتقدّم، أعني: الشكّ في حصول الطهارة بذهاب الثلثين بالهواء (والموضوعيّة) كالشكّ في ذهاب الثلثين في المثال المتقدّم (بل الأمرُ) الحكومة (في الشبهة الموضوعيّة أوضحُ، لأنّ الاستصحابَ الجاريَ فيها جارٍ في الموضوع، فيدخل في الموضوع المعلومُ الحرمة) فلا يبقىٰ شكٌ في الحكم حتىٰ يجري أصل الحلّ والبراءة.

(مثلاً: استصحابُ عدم ذهاب ثلثي العصير عند الشكّ في بقاء حرمته لأجل الشكّ في الذهاب، يدخله في العصير قبل ذهاب ثلثيه المعلوم حرمتهُ بالأدلّة، فيخرج عن قوله: (كلّ شيء حلال حتىٰ تعلمَ أنّه حرام).

وبعبارة واضحة: إنّ الأصل الموضوعي سببيٌّ وأصل الحلّ مسبّبي، ومن المعلوم أنّ الأصل السببي حاكم علىٰ الأصل المسبّبي.

(نعم هنا)، أي: في كون الاستصحاب الموضوعي السببي حاكماً علىٰ أصل الحلّ المسبّبي (إشكالٌ في بعض أخبار أصالة البراءة في الشبهة الموضوعية، وهو قولهﷺ في الموثّقة: (كلُّ شيء حلالٌ حتىٰ تعلمَ انّه حرامٌ بعينه فَتَدَعَهُ مِن قِبل نفسك، وذلك مثل الثوب

أُختُك أو رَضيعتُك، والأشياء كلُّها عَلىٰ هٰذا حتىٰ يَستَبينَ لك غيرُهُ أو تَقُومَ به البيّنةُ)[1].

فإنّه قد استدلّ بها جماعة ـ كالعلّامة في التذكرة، وغيره ـ علىٰ أصالة الإباحة مع أنّ أصالةَ الإباحة هنا معارضةٌ باستصحاب حرمة التصرّف في هٰذه الأشياء المذكورة في الرواية، كأصالة عدم التملّك في الثوب والحريّة في المملوك، وعدم تأثير العقد في الامرأة.

ولو أُريد بالحلّية في الرواية ما يترتّب علىٰ أصالة الصحّة في شراء الثوب والمملوك وأصالة عدم تحقّق الحلّ والرضاع في المرأة كان خروجاً عن الإباحة الثابتة بأصالة الإباحة، كما هو ظاهر الرواية. وقد ذكرنا في مسألة أصالة البراءة بعضَ الكلام في هذه الرواية،

عليك ولعلّه سَرقة، والمملوكِ عِندكَ ولعلّه حرٌّ قد باع نفسَه أو قُهِرَ فَبِيع، أو امرأةٍ تَحتَكَ وهِيَ أُختُك أو رَضيعتُك، والأشياء كلُّها علىٰ هذا حتىٰ يَستَبينَ لك غيرُهُ أو تَقُومَ به البيّنةُ) فإنّه قد استدلّ بها جماعة ـ كالعلّامة في التذكرة، وغيره ـ علىٰ أصالة الإباحة مع أنّ أصالةَ الإباحة هنا) أي: في الأمثلة المذكورة في الرواية (معارضةٌ) بالاستصحاب الموضوعي، أي: (باستصحاب) موضوع (حرمة التصرّف في هذه الأشياء المذكورة في الرواية، كأصالة عدم التملّك في الثوب والحريّة في المملوك، وعدم تأثير العقد في الامرأة).

وملخّص الإشكال هو أنّه إن كان مقصود الإمام عليه السلام من الحكم بحلّية الأشياء المذكورة في الموثّقة من جهة أصالة الحلّ والبراءة فيشكل الأمر من جهة أنّ مقتضىٰ الاستصحابات الموضوعيّة فيها الحرمة وهي حاكمة علىٰ أصالة الحلّ والبراءة، وإن كان مقصوده عليه السلام الحكم بحلّية هذه الأشياء بملاحظة أُصول موضوعيّة أُخرىٰ حاكمة علىٰ الاستصحابات الموضوعيّة المذكورة، كأصالة الصحّة وأصالة عدم تحقّق النسب والرضاع، فيشكل الأمر ـ أيضاً ـ من جهة كون الإباحة الثابتة بالأُصول الموضوعيّة مخالفاً لظاهر الرواية، إذ ظاهرها هو الإباحة الثابتة بأصالة الإباحة لا بالأُصول الموضوعيّة الحاكمة علىٰ الاستصحابات الموضوعيّة، كما أشار إليه بقوله:

(ولو أُريد بالحلّية في الرواية ما يترتّب علىٰ أصالة الصحّة في شراء الثوب والمملوك وأصالة عدم تحقّق الحلّ والرضاع في المرأة كان خروجاً عن الإباحة الثابتة بأصالة الإباحة،

---

(١) الكافي ٥: ٣١٣/ ٤٠. التهذيب ٧: ٢٢٦/ ٩٨٩. الوسائل ١٧: ٨٩، أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ٤.

فراجع، والله الهادي، هٰذا كلّه حال قاعدة البراءة.

وأمّا استصحابُ البراءة فهو لا يجامع استصحابَ التكليف، لأنّ الحالة السابقة إمّا وجودُ التكليف أو عدمه، إلّا علىٰ ما عرفت سابقاً من ذهاب بعض المعاصرين إلىٰ إمكان تعارض استصحابي الوجود والعدم في موضوع واحد، وتمثيله لذلك بمثل: صُمْ يوم الخميس.

كما هو ظاهر الرواية).

أي: يكون ظاهر الرواية، حيث قال في صدرها: (كلّ شيء حلال حتىٰ تعلم أنّه حرام)، هو الإباحة بأصالة الإباحة، فيكون الحكم بالإباحة بالأصول الموضوعيّة مخالفاً لظاهرها، كما عرفت. هذا تمام الكلام في حكم تعارض البراءة التي محلّها مجرّد الشكّ في التكليف مع الاستصحاب، وعرفت أنّ الاستصحاب حاكم عليها.

بقي الكلام في تعارض استصحاب البراءة مع الاستصحاب، وقد أشار إليه بقوله:

(**وأمّا استصحاب البراءة**) أي: استحصاب البراءه التي يكون محلّها هو الشكّ في بقاء البراءة الثابتة سابقاً، كالبراءة حال الصغر مثلاً عند الشكّ في حرمة التتن مثلاً.

(**فهو لا يجامع استصحابَ التكليف**).

أي: ليس هنا مورد يجتمع فيه استصحاب التكليف مع استصحاب البراءة حتىٰ يبحث عن تقديم أحدهما علىٰ الآخر (**لأنّ الحالة السابقة إمّا وجودُ التكليف**) كالشكّ في حصول الحلّية بذهاب الثلثين بالهواء فتستصحب الحرمة (**أو عدمه**) كما إذا شكّ بالفرض في أنّ العصير يحرم بالغليان أم لا، أو التتن حرام أم لا، فتستصحب الحلّية والبراءة، بل يتمسّك بأصالة الحلّ والبراءة علىٰ ما في شرح الاعتمادي.

(**إلّا علىٰ ما عرفت سابقاً من ذهاب بعض المعاصرين إلىٰ إمكان تعارض استصحابي الوجود والعدم في موضوع واحد، وتمثيله لذلك بمثل: صُمْ يوم الخميس**).

فيقال هنا بأنّ هذا العصير قبل الغليان كان محلّلاً قطعاً وبعده صار محرّماً قطعاً، فبعد ذهاب ثلثيه بالهواء يتعارض استصحاب حلّيته الثابتة قبل الغليان مع استصحاب حرمته الثابتة بعد الغليان، كما في شرح الاعتمادي دام ظلّه.

وهذا التعارض إنّما يتمّ علىٰ طريقة الفاضل النراقي ـ علىٰ ما مرّ سابقاً ـ من ثبوت

....

التعارض بين الاستصحاب الوجودي واستصحاب العدم الأزلي، وقد مرّ أنّ توارد الاستصحابين في محلّ واحد ممّا لا معنىٰ له، إذ المعتبر في مورد الاستصحاب الشكّ ولا يعقل توارد الشكّين في مورد، كما في التعليقة.

الثاني: تعارض قاعدة الاشتغال مع الاستصحاب

ولا إشكال ـ بعد التأمّل ـ في ورود الاستصحاب عليها، لأنّ المأخوذ في موردها بحكم العقل الشكّ في براءة الذمّة بدون الاحتياط. فإذا قطع بها بحكم الاستصحاب فلا موردَ للقاعدة، كما لو أجرينا استصحابَ وجوب التمام أو القصر في بعض الموارد التي يقتضي الاحتياطُ الجمعَ فيها بين القصر والإتمام، فإنّ استصحابَ وجوب أحدهما وعدم وجوب الآخر مبرىء قطعيٌّ لذمّة المكلّف عند الاقتصار علىٰ مستصحب الوجود. هٰذا حالُ القاعدة.

(الثاني: تعارض قاعدة الاشتغال مع الاستصحاب).

كما إذا شكّ في وجوب التمام أو القصر علىٰ نحو الشبهة الحكميّة، كما إذا شكّ في أنّ مسيرة أربعة فراسخ لمريد الرجوع غداً مثلاً يوجب القصر أم لا، أو شكّ في أنّ السفر إذا ارتكب في أثنائه معصية يوجب التمام أم لا، فإنّ استصحاب وجوب التمام في الأوّل ووجوب القصر في الثاني معارض بقاعدة الاشتغال والاحتياط بالجمع بين المحتملين كما في شرح الاعتمادي مع اختصار.

(ولا إشكال ـ بعد التأمّل ـ في ورود الاستصحاب عليها) فيما إذا كان مدركها العقل (لأنّ المأخوذ في موردها بحكم العقل الشكّ في براءة الذمّة بدون الاحتياط).

بمعنىٰ أنّ موضوع الاحتياط العقلي هو الشكّ في براءة الذمّة بدون الاحتياط.

وبعبارة أُخرىٰ: احتمال العقاب في ترك شيء من المحتملين (فإذا قطع بها) أي: براءة الذمّة (بحكم الاستصحاب).

بمعنىٰ أنّه إذا استصحب وجوب التمام في المثال الأوّل أو القصر في المثال الثاني تعيّن المكلّف به بالاستصحاب، فبإتيانه يقطع بالبراءة فلا يحتمل العقاب بترك الآخر.

(فلا موردَ للقاعدة، كما لو أجرينا استصحابَ وجوب التمام أو القصر في بعض الموارد التي يقتضي الاحتياطُ الجمعَ فيها بين القصر والإتمام) كالمثالين المتقدّمين.

وكيف كان، فاستصحاب وجوب التمام أو القصر وارد علىٰ القاعدة فيما إذا كان مدركها العقل، وأمّا فيما إذا كان مدركها أخبار الاحتياط، فإن قلنا بأنّ الأخبار لمجرّد تأكيد حكم

وأمّا استصحابُ الاشتغال في مورد القاعدة علىٰ تقدير الاغماض عمّا ذكرنا سابقاً، من أنّه غير مُجدٍ في مورد القاعدة لإثبات ما تثبته القاعدة، فسيأتي حكمها في تعارض الاستصحابين.

وحاصله أنّ الاستصحابَ الوارد علىٰ قاعدة الاشتغال حاكمٌ علىٰ استصحابه.

العقل بدفع العقاب المحتمل، فكان الاستصحاب وارداً عليها أيضاً، وإن قلنا بأنّها للتأسيس، أي: تدلّ علىٰ وجوب الاحتياط تعبّداً عند الشكّ في المكلّف به، فكان الاستصحاب حاكماً عليها ومفسّراً لها، فإنّ قوله: (لا تنقض اليقين) معناه عدم الاعتناء باحتمال تعلّق التكليف بغير ما تعلّق به سابقاً، ومعناه عدم وجوب الاحتياط بامتثاله، فدليل وجوب الاحتياط مختصّ بمورد عدم الحالة السابقة، كالإناءين المشتبهين والظهر والجمعة علىٰ ما في شرح الاعتمادي.

(وأمّا استصحابُ الاشتغال في مورد القاعدة) كما إذا شكّ مثلاً في وجوب القصر أو الإتمام، حيث يكون قبل الإتيان بأحدهما مورداً لقاعدة الاشتغال، لأنّ موضوعها مجرّد الشكّ في المكلّف به، وبعد الإتيان بأحدهما مورداً لاستصحاب الاشتغال، إذ موضوعه هو الشكّ في بقاء الاشتغال السابق، فنقول: إن استصحاب الاشتغال غير مجدٍ لإثبات ما تثبته قاعدة الاشتغال مع قطع النظر عن استصحاب وجوب التمام أو القصر، لأنّ إثبات ماتثبته القاعدة بالاستصحاب تحصيل لما حاصل بالقاعدة، وأمّا مع ملاحظة استصحاب وجوب التمام أو القصر الوارد علىٰ قاعدة الاشتغال، فلا يجدي استصحاب الاشتغال أيضاً، وذلك لكون الاستصحاب الوارد علىٰ القاعدة حاكماً عليه، كما أشار إليه بقوله: (وحاصله أنّ الاستصحابَ الوارد علىٰ قاعدة الاشتغال حاكمٌ علىٰ استصحابه) الجاري بعد الإتيان بأحدهما، وذلك فإنّ الشكّ في بقاء الاشتغال ـ حينئذ ـ مسبّبٌ عن الشكّ في كون المكلّف به هو ما أتىٰ به أو غيره، فإذا جرىٰ الأصل في الشكّ السببي تعيّن به كون المكلّف به هو ما أتىٰ به فيرتفع ـ حينئذ ـ الشكّ المسبّبي فلا يبقىٰ مجال لاستصحاب الاشتغال.

الثالث: تعارض قاعدة التخيير مع الاستصحاب

ولا يخفىٰ ورودُ الاستصحاب عليه، إذ لا يبقىٰ معه التحيّر الموجب للتخيير، فلا يحكم بالتخيير بين الصوم والإفطار في اليوم المحتمل كونه من شوّال مع استصحاب عدم الهلال.

ولذا فرّع الإمامﷺ قوله: (صُم للرؤية وافطِر للرؤية) علىٰ قوله: (اليقينُ لا يدخله الشكُّ)[1].

(الثالث: تعارض قاعدة التخيير مع الاستصحاب).

كما إذا تردّد اليوم بين كونه آخر رمضان كي يكون صومه واجباً، وبين كونه أوّل شوّال حتىٰ يكون صومه محرّماً، لحرمة الصوم في يوم العيد، فيكون استصحاب رمضان وعدم هلال شوّال معارضاً لقاعدة التخيير في دوران الأمر بين المحذورين، إلّا إنّ الاستصحاب وارد عليها، كما أشار إليه بقوله:

(ولا يخفىٰ ورودُ الاستصحاب عليه) أي: عليه التخيير، لأنّ موضوع التخيير -وهو التحيّر- يرتفع بالاستصحاب، إذ الاستصحاب معيّن لكون يوم الشكّ من رمضان (فلا يحكم بالتخيير بين الصوم والإفطار في اليوم المحتمل كونه من شوّال مع استصحاب عدم الهلال).

(ولذا)، أي: لورود الاستصحاب علىٰ التخيير (فرّع الإمامﷺ قوله: (صُمْ للرؤية وافطر للرؤية) علىٰ قوله: (اليقينُ لا يدخله الشكُّ)).

فحاصل الرواية أنّ الإمامﷺ مهّد أوّلاً قاعدة الاستصحاب ثمّ فرّع عليها ما ذكر، فغرضهﷺ علىٰ ما في شرح الاعتمادي أنّه يستصحب شعبان إلىٰ رؤية هلال رمضان ويستصحب رمضان إلىٰ رؤية هلال شوّال، فيدلّ علىٰ أنّه مع وجود الاستصحاب لا تصل النوبة إلىٰ التخيير.

أمّا تعارض استصحاب ما هو المختار من الوجوب أو الحرمة مع استصحاب التخيير فيما إذا دار الأمر بين المحذورين من دون حالة سابقة، فحكمه تقديم استصحاب التخيير

---

(١) التهذيب ٤: ٤٤٥/١٥٩. الاستبصار ٢: ٢١٠/٦٤. الوسائل ١٠: ٢٥٦، أبواب أحكام شهر رمضان، ب ٣، ح ١٣.

....

علىٰ استصحاب ما هو المختار من باب الحكومة، لأنّ الشكّ في بقاء الحكم المختار مسبّب عن الشكّ في بقاء التخيير السابق، إلّا إنّ هذا مجرّد فرض، لأنّ التخيير في مورد الدوران بين المحذورين حكم عقلي لا يعتريه شكّ حتىٰ يجري فيه الاستصحاب،بل العقل إمّا يحكم بالتخيير ابتداءً فقط، فيكون التخيير ابتدائيّاً أو يحكم به استدامة فيكون التخيير ـ حينئذ ـ استمراريّاً. هذا تمام الكلام في تعارض الاستصحاب مع سائر الأُصول.

بقي الكلام في تعارض الاستصحابين، وقد أشار إليه بقوله:



فهرس








Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)





